

La conquista espiritual de México

ROBERT RICARD







HISTORIA

ROBERT RICARD (1900-1984) fue un historiador pionero del mexicanismo francés. Obtuvo el título de profesor de letras clásicas en la École Normale Supérieure de París. Fue profesor de literatura española en la Universidad de Argel y posteriormente impartió clases en la Sorbona. Se interesó conjuntamente en la historia de España, Portugal e Iberoamérica, y de manera particular en los temas de espiritualidad; al respecto publicó un buen número de artículos en revistas y catorce libros.

Sección de Obras de Historia

LA CONQUISTA ESPIRITUAL DE MÉXICO

Traducción de
ÁNGEL MARÍA GARIBAY K.

ROBERT RICARD

LA CONQUISTA ESPIRITUAL DE MÉXICO

Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572



Primera edición (Editorial Jus-Editorial Polis), 1947
Segunda edición (FCE), 1986
Undécima reimpresión, 2013
Primera edición electrónica, 2014

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008




Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-2124-5 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

A la memoria de
DON JOAQUÍN GARCÍA ICAZBALCETA

El Fondo de Cultura Económica agradece al Instituto de Etnología de la Universidad de París, a la Editorial Jus y a la Editorial Polis sus autorizaciones para la publicación de esta nueva edición de *La conquista espiritual de México,* de Robert Ricard. Asimismo, y en forma muy especial, agradece al autor de la obra el nuevo Prólogo que escribió para la presente edición y su paciencia para resolver dudas importantes.

En la presente edición se respetan el texto, las notas y el aparato crítico de la original. Entre corchetes se han añadido exclusivamente noticias de nuevas ediciones, para facilitar la consulta.

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN EN ESPAÑOL

EL LIBRO que se presenta hoy al público de lengua española traducido a su idioma es el fruto de investigaciones llevadas a cabo de 1922 a 1932; la redacción quedó terminada a principios del verano de este último año, y la impresión se efectuó en el invierno de 1932-1933. En su conjunto, por consiguiente, la obra representa los conocimientos y el pensamiento del autor en 1932, pues las adiciones y correcciones que pudieron hacerse sobre pruebas resultaron de poca importancia tanto en calidad como en número. Con lo dicho bastará para que el lector español o hispanoamericano comprenda que mi ensayo necesitaría, si no una total refundición, por lo menos copiosas añadiduras y rectificaciones. Desde 1932, en efecto, se ha trabajado mucho, en todas partes y más especialmente en México, acerca de los hechos y de los hombres que constituyen el asunto de mi estudio: monografías históricas y arqueológicas de regiones y de monumentos, particularmente religiosos; biografías de conquistadores, obispos, frailes, sacerdotes; ediciones o reediciones de documentos y de crónicas; ensayos y artículos de toda clase han salido a luz con tanta abundancia que, después de haber pensado en enumerarlos aquí, tuve que desistir de ello por temor a incurrir en injustas o sensibles omisiones. Habría que tener en cuenta, además, toda la labor que se ha realizado en el dominio muy amplio de la historia general de las misiones y de la metodología misional: basta recordar, por ejemplo, todo el material, ya histórico, ya metodológico, acumulado en Francia por la *Revue d'Histoire des Missions* y en Bélgica por las Semanas de Misiología de Lovaina. Yo mismo he publicado, sobre los métodos misionales de los jesuitas en el Brasil, una memoria que puede facilitar útiles puntos de comparación.[1] Las circunstancias, sin embargo, no me permiten recoger los resultados de tamaño esfuerzo. En esta capital africana, tan populosa, tan vibrante y tan activa, pero también, como es natural, más preocupada por los problemas de su propio continente que por los de América, me faltan a la vez tiempo y medios para emprender el trabajo de *mise au point* que hubiera sido el único modo conveniente de corresponder al honor que se me hace vertiendo mi obra a la lengua de los evangelizadores de Nueva España. Pero, puesto que este trabajo me está vedado, y que tengo que resignarme a dejar que se publique esta traducción tal como salió el original, puesto también, al fin y al cabo, que no podemos pasarnos la vida rehaciendo nuestras obras en un afán de perfección quimérico y esterilizador, quisiera por lo menos en unas breves páginas señalar unos puntos que me parecen de especial interés, estudiar unas objeciones o preguntas que me hicieron críticos amigos y benévolos, y, por fin, presentar unas reflexiones de orden muy general acerca del sentido que quise dar a mi ensayo.

Se comprenderá fácilmente que, de todos los capítulos de mi libro, los dos que acaso necesiten las reformas más importantes son el que se refiere a la cronología de las fundaciones conventuales y el que estudia la arquitectura monástica en la Nueva España del siglo XVI. Cronología y arqueología resultan, en efecto, dominios en los que el

documento —sea texto, sea monumento— tiene preponderancia decisiva y en los que basta la publicación de unas líneas o la fotografía de un edificio hasta entonces ignorado para desbaratar las teorías más alicientes o por lo menos modificar hondamente las afirmaciones al parecer más fundadas. No por eso quiero decir que esos dos capítulos requieran refundición completa. Creo que en sus líneas generales continúan siendo exactos. Pero en sus líneas generales nada más. En cuanto a detalles, bastante habría que corregir o añadir, tomando como base las nuevas publicaciones de textos que se han hecho desde 1932 y las investigaciones que se han realizado esos últimos años. Para limitarme a un ejemplo, se sabe que la cuestión de las "capillas abiertas" ha sido estudiada de modo pormenorizado y quizá definitivo por Rafael García Granados en un trabajo que publicó en 1935 el *Archivo Español de Arte y Arqueología.*[2] Algo semejante, aunque en menores proporciones, ocurre con las páginas relativas a las fiestas y al teatro religioso; aun después de publicado mi libro, he continuado interesándome por las fiestas de "moros y cristianos",[3] y José Rojas Garcidueñas ha dedicado al teatro mexicano estudios[4] que, publicados unos años antes, me hubieran sido de verdadera utilidad.

Cuando presenté mi libro en la Sorbona como tesis principal para el doctorado el día 13 de mayo de 1933, el profesor Henri Hauser, después de una serie de reflexiones interesantísimas acerca de la evangelización de México por los misioneros españoles, manifestó su sentimiento de que yo no hubiese completado mis páginas sobre catecismo, sacramentos, liturgia, teatro religioso y clero indígena, con un capítulo dedicado especialmente al estudio de la espiritualidad mexicana en el siglo XVI. Y el profesor Martinenche, recordando la obra de sor Juana, añadió que la famosa escritora del siglo XVII mal podía haber sido un fenómeno brusco e inesperado, y debía haber tenido precursores que explicasen su aparición. No sé yo hasta qué punto puede explicarse la aparición de figuras tan fuera de lo corriente como sor Juana, y lo mismo diría, por ejemplo, de una mística como Santa Teresa. Además, sigo creyendo que el estudio de la espiritualidad mexicana del siglo XVI caía fuera del marco de mi obra. Pero todo eso no quita que el asunto en sí mismo me parezca del mayor interés, y hasta tal punto quedé convencido de ello que en seguida empecé a reunir datos y a ampliar mis conocimientos acerca de los problemas místicos en general y más especialmente de la mística española, con la intención de escribir un artículo o acaso un librito sobre aquel asunto. Pero varias circunstancias —falta de tiempo y sobre todo de elementos— me llevaron poco a poco a desistir de mi proyecto, y acabo de ponerlo en manos de un joven capuchino español residente en Francia, el padre Benito de Ros —hermano del padre Fidèle de Ros, a quien debemos un libro excelente sobre Francisco de Osuna[5]—. No quisiera, pues, desflorar el trabajo que ha emprendido, pero, dejando a un lado el aspecto general del problema, creo me será lícito estampar aquí unas observaciones marginales y algo inconexas sobre la vida espiritual en la Nueva España del siglo XVI.

Desde luego, los españoles llevaron a América la tradición católica que imperaba en su patria con el conjunto de ideas, sentimientos y costumbres que la integraban. En la espiritualidad mexicana se encuentran, por lo tanto, todos los elementos básicos y

comunes de la espiritualidad católica. No cabe, pues, sacar grandes consecuencias de que el franciscano fray Juan de Gaona haya traducido al mexicano unas homilías de San Juan Crisóstomo, de que los agustinos hayan enseñado a sus indios unas oraciones de Santo Tomás de Aquino, o de que el primer libro impreso en México haya sido una traducción de *La escala espiritual* de San Juan Clímaco, autor cuya popularidad en el mundo hispánico queda bien probada por la traducción de Toledo (1504) y por la de fray Luis de Granada.[6] Sin embargo, conviene subrayar algunas influencias que parece se han ejercido con más fuerza en los medios religiosos de Nueva España y acaso hayan contribuido a imponerles unas tendencias y unos rasgos específicos. Es verdad que, en algunos casos, se trata de puntos de interrogación más que de otra cosa. ¿Trajo directamente fray Pedro de Gante algo de aquella escuela mística de Alemania y Flandes, cuyo nombre más conocido es Ruysbroeck y que tanta irradiación tuvo a fines de la Edad Media? ¿Trajo fray Alonso de la Veracruz algo del espíritu y de los pensamientos de su ilustre amigo fray Luis de León? ¿Hubo, como en España, algún influjo de aquellos elementos hebreos que pululaban en México durante el periodo colonial? [7] Sólo investigaciones detenidas permitirán contestar esos interrogantes. Pero en otros casos pisamos terreno más firme. Que hubo influencia de Erasmo y de Santo Tomás Moro, los cuales además influyeron uno sobre otro por su conocida amistad, resulta ahora demostrado por los trabajos recientes de Marcel Bataillon y Silvio A. Zavala;[8] y quizá tengamos que ver en aquella corriente humanística una de las fuentes posibles del genio de sor Juana.

Otra influencia sobre la que me permitiré insistir algo más, pues creo no ha sido señalada como se lo merece, es la de San Antonino, arzobispo de Florencia. Se sabe que Vitoria tradujo la *Suma Áurea* de dicho teólogo dominicano,[9] y que Francisco de Osuna, según Fidèle de Ros, leyó sus obras.[10] Además, su suma confesión, llamada *Defecerunt,* se imprimió varias veces en España a fines del siglo XV y en el siglo XVI. Parece, por consiguiente, que en la Península (digo la Península porque hay indicios de que lo mismo puede afirmarse de Portugal que de España) se leyó mucho a San Antonino de Florencia. Y parece, además, que se leyó tanto en México como en ella. El arzobispo de Florencia figura entre los autores citados por don Vasco de Quiroga;[11] la *Suma Antonina* viene mencionada dos veces en el tomo documental *Libros y libreros en el siglo XVI;*[12] fray Juan Bautista, en la primera parte de sus *Advertencias para los confesores de los naturales,* cita a menudo a San Antonino,[13] y, en fin, durante mi permanencia en México, yo mismo tuve en las manos, prestado por el malogrado Luis González Obregón de su maravillosa biblioteca personal, un ejemplar del *Defecerunt* de San Antonino, impreso en Alcalá en 1526, y que llevaba escrita la indicación siguiente: "De San Antonio de Tetzcoco". Según me dijo González Obregón, opinaba Alfredo Chavero que el *Defecerunt* había sido muy difundido entre los religiosos de Nueva España.[14]

He citado más arriba el tomo *Libros y libreros en el siglo XVI.* Obra del mismo carácter y alcance es el trabajo de Irving A. Leonard, *Romances of Chivalry in the*

Spanish Indies...[15] Un examen detenido de ambos tomos llevaría probablemente a conclusiones importantes sobre las lecturas de los elementos cultos de México en el siglo XVI. Ya se esbozó algo de ello con referencia a Antonio de Guevara y Bernardino de Laredo.[16] Por fin, se ha dicho con razón que en cualquier país el estudio del reglamento y de los programas de los seminarios trae informaciones de positivo valor sobre el carácter de la espiritualidad en la fecha. No me parece que pueda sacarse mucho del reglamento del colegio de Tlatelolco, salvo el rasgo de que los alumnos no comulgaban en la misa que presenciaban diariamente, pero sí de los inventarios de la biblioteca estudiados por el padre Francis B. Steck.[17] Por ejemplo, no carece de interés comprobar que en ella se encontraban cartas de Erasmo y la crónica de San Antonino, cuya presencia confirma lo dicho más arriba.

Además de todo ello, algunos puntos que sólo toqué ligeramente y de paso podrían examinarse más a fondo. La abstención de las relaciones conyugales la noche antes de comulgar, impuesta o aconsejada a los indios,[18] está ligada con toda una tendencia espiritual hoy en gran parte desaparecida, y cuya expresión compleja o exagerada revistió en Francia la forma del jansenismo. Ese rigorismo pesimista —que encierra de modo inconsciente la falsa idea de que el matrimonio no es más que una piadosa concesión de Dios a los bajos instintos de la humanidad pecadora y que lo considera únicamente como un remedio contra la concupiscencia, mientras tiene otros fines más elevados—[19] tiende a desaparecer por dos motivos principales: el primero porque se ha llegado a una comprensión más exacta, creo yo, del sacramento, por el cual las relaciones sexuales —que no son en sí mismas un acto vergonzoso, sino un acto natural que resulta malo fuera del matrimonio y bueno dentro de él— adquieren, por decirlo así, una dignidad sobrenatural y un carácter ya laudable, ya obligatorio; el segundo porque, bajo la impulsión del papa Pío X en particular, se ha dejado de considerar la Eucaristía como un premio, mirándola, al contrario, como un remedio y un alimento, y se ha difundido la práctica de la comunión frecuente y hasta cotidiana, práctica que resulta del todo incompatible con la abstención conyugal la noche precedente; por tanto, ya no se admite la hipótesis absurda de que los cristianos se casen para vivir en perpetua castidad y sin el deseo de engendrar hijos. El problema histórico de la comunión frecuente en España ha sido estudiado por el padre Zarco Cuevas —asesinado durante la guerra civil española— en un librito que no conocía yo cuando escribí mi ensayo sobre la evangelización de México, pero que pude aprovechar en mi memoria sobre la del Brasil.[20] Este librito es de sumo interés y utilidad, pero resulta ya un poco anticuado —se publicó en 1912— y podría completarse no sólo con los trabajos que indico en la memoria que acabo de citar, sino también con algunos otros.[21] Hay indicaciones de interés; por ejemplo, en el libro del padre Gerardo de San Juan de la Cruz, C. D., sobre Julián de Ávila se encuentran casos de seglares que en pleno siglo XVI comulgaban tres veces a la semana y hasta diariamente.[22] Tanto el examen de las conclusiones del padre Zarco Cuevas y de los datos facilitados por otros autores, como la comparación con la misión jesuítica del Brasil, conducirían al resultado de que en la distribución de la Eucaristía los frailes de

Nueva España, en su mayoría y salvo notables excepciones, como la de fray Nicolás de Agreda, fray Pedro de Agurto o fray Juan Bautista,[23] demostraron mucha más desconfianza no sólo que el clero de España, el cual trabajaba en un medio muy distinto, sino que los jesuitas portugueses del Brasil, cuya actividad apostólica se dirigía, sin embargo, a poblaciones menos civilizadas y menos dotadas que las de México. En este dominio, como en otros muchos, el estudio más objetivo de los hechos lleva a la conclusión de que los jesuitas se distinguieron especialmente por la audacia razonada y metódica de sus iniciativas.

Quedan otros dos puntos que deseo señalar en estos breves comentarios. He dicho que los niños indios que se educaban en los conventos eran enseñados en la práctica de la oración mental. He dicho después que los agustinos se esforzaban por iniciar a los indios en la vida contemplativa.[24] Valdría la pena ahondar más estas apuntaciones para determinar, si fuera posible, en qué consistía esta vida contemplativa, y qué tipo de oración mental era la que se enseñaba a los niños indios. He notado, por otra parte, la existencia en los hospitales franciscanos de cofradías de la Inmaculada Concepción.[25] Sería interesante tratar de averiguar qué lugar ocupaba esta devoción en los medios mexicanos. Se sabe de sobra que era específicamente franciscana, pues los religiosos de esta orden admitieron y veneraron la Inmaculada Concepción de la Virgen muchos siglos antes de que fuera proclamada oficialmente como dogma por el papa Pío IX en 1854.

El artículo muy enjundioso y a la vez muy favorable que el doctor Ángel María Garibay K. dedicó a mi libro en la *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*[26] plantea el problema de otra devoción, la guadalupana. No se explica el doctor Garibay "la poca parte que se da a la tradición guadalupana, en su carácter de historicidad y en su influjo evangelizador". Es verdad que lo referente a Nuestra Señora de Guadalupe ocupa sólo cuatro páginas en mi libro, y comprendo que parezca poco. Sin embargo, esta parquedad mía tiene su explicación. Como lo reza el subtítulo de mi estudio y como lo repito en el Prólogo, examino preferentemente la actividad de los frailes, y creí haber demostrado que la devoción guadalupana no fue obra de ellos: nació, creció y triunfó bajo la impulsión del episcopado (Zumárraga y Montúfar), en medio de la indiferencia de los dominicos y agustinos, y a pesar de la inquietud adversa de los franciscanos. Pero esas consideraciones no impiden que, en una memoria más general sobre la espiritualidad mexicana, se pueda dar un lugar más importante a la devoción guadalupana.[27] En cuanto al problema de la historicidad de las apariciones, problema oscuro en sí mismo y que oscurecieron todavía más las discusiones apasionadas de la mayoría de los que lo trataron públicamente, estimé que no tenía relación con el asunto de mi libro, y por ello lo examiné en artículo especial.[28]

Otra crítica quiero recoger aquí para poner las cosas en su punto. Es la que encontré en una larga reseña que publicó el diario madrileño *El Debate* con fecha 4 de noviembre de 1934 y en la que por cierto no se me escatimaron los elogios. Dicho artículo no tiene firma, pero hay motivos para creer que el autor era el mismo Ángel Herrera, antiguo

director del periódico que venía desempeñando en aquel entonces el alto puesto de presidente de la Junta Central de Acción Católica en España. En él se dice lo siguiente: "…nos extraña… que el eminente autor… diga, hablando de las dificultades para introducir entre los indios el matrimonio cristiano, que el matrimonio natural no es menos indisoluble que el matrimonio sacramental. Porque Ricard sabe muy bien que aunque el matrimonio natural es indisoluble de suyo, es todavía más indisoluble el matrimonio rato. El matrimonio natural consumado puede disolverse algunas veces; el rato y consumado, nunca". Supongo que el autor quiere aludir al llamado privilegio paulino, y no me molesta confesar que tiene razón. Lo que ocurrió es que me pareció necesario insistir sobre la existencia del matrimonio natural, su reconocimiento por la Iglesia y la imposibilidad de disolverlo en la mayoría de los casos, pues mi libro no va dirigido únicamente a teólogos o canonistas, y trata de algo que ignora mucha gente fuera de estos especialistas. Esa preocupación me dejó en el último término del espíritu lo del privilegio paulino basta el punto de que llegué a silenciarlo del todo, con la circunstancia atenuante de que no parece se haya recurrido mucho a él en México por el carácter total y casi inmediato de la conversión de los indios.

Por fin, en un largo y también muy halagüeño artículo publicado en la revista francesa *Études,*[29] el padre Brou, S. J., insinuó la dificultad que encerraba a sus ojos, acerca del problema del clero indígena, un texto de Clavijero, en el cual este autor habla de millares de sacerdotes "americanos", añadiendo que muchos de ellos eran párrocos, canónigos y doctores. Y se pregunta si no hay contradicción entre esa afirmación del jesuita mexicano y la mía de que en el México colonial los sacerdotes indígenas que aparecieron poco a poco quedaron en su gran mayoría confinados en las pequeñas parroquias y en las funciones subalternas. En realidad, no existe ninguna oposición entre las dos afirmaciones. El mismo padre Brou se da cuenta de que todo estriba en el sentido de la palabra "americano" empleada por Clavijero. Y no hace falta conocer muy a fondo la literatura hispanoamericana para asegurar que aquella palabra significa *criollo* y que Clavijero únicamente quiere hablar de sacerdotes españoles nacidos en América.

Además, me parece que tanto en el artículo del padre Brou como en el final de la reseña de otro comentarista, que también habló de mi esfuerzo con sincera simpatía, el padre Lino Gómez Canedo, O. F. M., actual director del *Archivo Iberoamericano* (AIA) de Madrid,[30] hay algo de malentendido. Traté de mostrar que algunos aspectos de la actividad de los misioneros españoles, especialmente el sistema de la "tutela" hacia los indios y la decisión de apartar a éstos del sacerdocio y de la vida religiosa, tuvieron para la historia de la Iglesia y acaso de la misma nación mexicana consecuencias poco favorables. Pero se trataba de una verificación y no de una censura. Por lo demás, hice constar que nos era fácil, después de cuatro siglos y conociendo los hechos posteriores, darnos cuenta de estas consecuencias; no así en el siglo XVI, en que había que estar dotado de la facultad de profecía para preverlas. No disimulé, por otra parte, las enormes dificultades de todas clases con que luchaban los misioneros españoles. Sin embargo, es probable que no me expresara con bastante claridad, pues no sólo los padres Brou y Gómez Canedo, sino también el autor de la reseña de *El Debate* —los tres muy

benévolos para mí—, tuvieron la impresión de que yo censuraba a los misioneros. Esta impresión no la exteriorizaron del todo, quizá por amistad hacia el autor, pero creo que se encuentra en la base de algunas apreciaciones suyas. Dice, por ejemplo, el padre Gómez Canedo: "Pocas veces, ciertamente, se dará el caso de un autor con la preparación y el equilibrio que demuestra en su obra Ricard: conoce y reconoce los puntos débiles y avanza en sus conclusiones con la máxima prudencia. Pero hallándonos ante un tema de interpretación de fuentes y valorización de hechos, las divergencias de matiz son inevitables. Véanse, por ejemplo, las que apunta el padre Brou, S. J., en el sugestivo comentario que ha consagrado a la obra de Ricard… Nosotros llamaríamos todavía la atención sobre el testimonio del padre Jiménez en su *Vida de fray Martín de Valencia* (AIA, XXVI, 211), lo que parece demostrar que los misioneros previeron desde muy temprano los inconvenientes que podían nacer de su tutela excesiva sobre los indios. ¿Hasta dónde la moderaron? ¿Fue posible y preferible en aquel tiempo una conducta diferente? Confesamos que las mismas vacilaciones nos asaltan ante muchos otros hechos analizados por Robert Ricard". Pues conste al padre Gómez Canedo que esas mismas preguntas que se hace me las hago yo; que esas mismas vacilaciones que le asaltan me asaltaron y me asaltan a mí. Pero, si la interpretación de los hechos resulta siempre discutible, los hechos quedan. "¿Fue posible y preferible en aquel tiempo una conducta diferente?" No lo sé. Pero lo que sé es que los misioneros practicaron el sistema de la tutela, porque es un hecho. Y lo que sé también es que ese sistema tuvo a la larga grandes inconvenientes para el establecimiento de la Iglesia y el desarrollo de la nación mexicana, porque es otro hecho. Nada más. Ni apruebo ni condeno: relato. Sólo que no relato a secas, sino que trato de comprender.

Por su parte, el articulista de *El Debate:* "… las conclusiones no acaban de convencernos. A nuestro juicio, hicieron bien los misioneros en romper con toda la tradición religiosa mexicana, que era, en efecto, abominable. También obraron bien en no obligar a aprender el castellano; la hispanización había de hacerse, y se hizo, más suavemente. Respecto a la formación de clero indígena, el mismo Ricard reconoce que tropezaba, en la práctica, con dificultades insuperables. Y que algo, y aun bastante, se hizo en ese sentido lo prueba el mismo autor al darnos el retrato del duodécimo obispo de Oaxaca, Nicolás del Puerto (1679-1681), primer sacerdote indígena elevado al episcopado. ¿Habría hecho tanto hasta entonces algún otro pueblo en este orden de cosas?" Temo que en su última pregunta el colaborador de *El Debate* haya confundido el plan apologético con el histórico. Pienso que en mi estudio he hecho a los misioneros españoles toda la justicia que merecen —y la merecen cumplida y generosa, pues su obra ha sido en su conjunto realmente admirable—, pero es posible que a mi crítico, aunque inconsciente o subconscientemente, le haya molestado en su legítimo patriotismo el que mi libro no fuera de cabo a rabo, como se dice, un elogio absoluto e incondicional de los evangelizadores de México.[31] Si así es, confieso que vemos las cosas con ojos muy distintos, porque no creo nunca en los elogios absolutos e incondicionales, aun cuando, beneficiando de una cortesía excesiva, soy yo mismo el objeto de ellos. No sólo no los creo, sino que en seguida me inspiran desconfianza. Como lo decía excelentemente hace

unos meses Manuel Toussaint: “El elogio incondicional, antes es vituperio que elogio”.[32] Es que llevo profundamente en el alma, con el convencimiento de mis propios límites y lagunas, el sentimiento de que toda actividad humana resulta imperfecta bajo uno que otro aspecto. Ni los santos son perfectos, en el sentido de que santidad no equivale a infalibilidad y de que el heroísmo de las virtudes puede muy bien ir unido a tal o cual insuficiencia del temperamento, de las dotes naturales o de la inteligencia: un santo puede ser un mal orador, tener pésimo gusto artístico o estar falto de memoria. Por eso siempre me ha sido moralmente imposible escribir alabanzas sin matices o reservas, y no es otro el estado de ánimo que me ha conducido a señalar las imperfecciones inevitables de la obra misionera en México. En ello no hay ni la más remota intención de censura malévola, y no haría falta, en lo que se refiere a mi libro, instituirse abogado de los misioneros españoles, puesto que no están sometidos a ningún proceso. Fuera de los casos en que el crimen resulta evidente y horroroso, el historiador es intérprete, y no juez, cuyo papel, sobre todo en este dominio, sólo compete a Dios.

Me ha parecido necesario insistir sobre estos puntos para que no se repita el malentendido acerca de las reflexiones que voy a estampar ahora para terminar y que se comprenda claramente su significación. Subrayo que ellas son lo que acabo de decir y lo que son: reflexiones, comentarios, sugestiones, hasta preguntas que me hago a mí mismo como al amigo lector; nada de censura hostil y sistemática. Estas líneas me permitirán definir con más precisión el propósito que me ha llevado a redactar mi libro y poner de relieve algunas conclusiones que acaso no aparezcan en él con luz suficiente.

Empezaré recordando que uno de los fenómenos más notables de la colonización hispanoportuguesa es la cristianización, ya profunda, ya superficial, pero nominalmente indiscutible, de los inmensos territorios o, más exactamente, de los numerosos grupos indígenas que quedaban sometidos a las dos potencias peninsulares. Hoy todavía el archipiélago filipino continúa siendo el gran bloque cristiano del Extremo Oriente. En este grandioso edificio misional del mundo ibérico, el historiador que se interesa por los orígenes de todas esas Iglesias nuevas no tiene sino la dificultad de elegir. Aquellas mismas Filipinas que acabo de citar, la actividad de los jesuitas en el Brasil o en la India portuguesa, San Luis Beltrán y Nueva Granada, la conversión del Perú, las reducciones del Paraguay, constituyen otros tantos asuntos entre los cuales resulta permitido vacilar.

Los motivos que me empujaron a dar la preferencia a Nueva España son de varia índole. Primero, es, con el Perú, la región en donde los españoles se encontraron con la civilización indígena más floreciente; es igualmente, sin duda, y también con el Perú, el país en el que el esfuerzo colonizador y apostólico ha sido más eficaz e inteligente; es, por fin, una tierra donde vivía y sigue viviendo una gran masa de población indígena. Había además ventajas técnicas que no hallaban el mismo grado en otras partes: unos límites geográficos fáciles de determinar, un marco cronológico netamente delineado y una cantidad suficiente de trabajos preparatorios, algunos de ellos excelentes.

Recordaré, en segundo lugar, que se difunde cada día más entre los teólogos que se ocupan en los problemas misionales la idea de que el fin esencial de la misión entre los

infieles no es la conversión de los individuos sino, ante todo, el establecimiento de la Iglesia visible, con todos los órganos e instituciones que implica esta expresión de Iglesia visible. No quisiera alardear aquí de teólogo —que no lo soy—, pero séame permitido hacer constar que este concepto, parcialmente nuevo, cae perfectamente dentro de la línea lógica de la doctrina católica. Si la gracia divina es la que convierte al hombre (empleo la palabra convertir a la vez con su sentido amplio y con su sentido estricto), y si por sus sacramentos la Iglesia es normalmente la que derrama la gracia divina, siendo el intermediario entre Dios y su creatura, es lógico que la tarea principal del misionero consista en poner a la disposición de los infieles los medios normales de conversión. Por este rasgo fundamental la misión católica no digo se opondría —pues la palabra resulta demasiado fuerte— a la misión protestante de ciertas confesiones; pero, a lo menos, se distinguiría de ella. En muchas misiones protestantes, lo que queda en primer término es la conversión individual, y pienso, por lo demás, que esta concepción encaja también dentro de la línea lógica del espíritu de la Reforma. Ello me ha llamado fuertemente la atención en el libro de Raoul Allier, que cito tantas veces,[33] y en el cual, es verdad, ese carácter de ciertas misiones protestantes aparece más destacado aún por el hecho de que se trata de un estudio psicológico. Insisto en este punto porque estimo que no cabría llevarse una monografía de misión protestante exactamente como una monografía de misión católica, y porque todas esas razones me han empujado a colocar a la Iglesia en primer término y a mirar a los misioneros, en este estudio metodológico, sin duda como convertidores, pero más aún como fundadores de Iglesia.

¿Cuáles fueron los caracteres de la fundación de la Iglesia mexicana? Lo que se nota a primera vista es que esta Iglesia ha sido fundada por religiosos; ha sido, según la expresión de Ramírez Cabañas, una Iglesia de frailes. Se dirá que es lo que pasa generalmente en tierra de misiones, y que, si en ella trabaja el clero secular, es por lo común bajo la forma de sociedades, más o menos recientes, como la Sociedad de Misiones Extranjeras de París o la de las Misiones Africanas de Lyon, mas cuyas constituciones, a pesar de ciertas diferencias canónicas, hacen prácticamente de ellas organizaciones algo semejantes a las órdenes regulares. Pero también en las misiones modernas, la regla general es que en un vicariato apostólico no hay más que una congregación y que el mismo vicario apostólico es hijo de ella, de manera que la acción del instituto y la del obispo se mezclan y se confunden. En las misiones americanas del siglo XVI, constituidas anteriormente a la creación de la propaganda, esa unidad no existe; están, por un lado, los obispos, con su clero secular, mediocre y poco numeroso, y por otro, los frailes; éstos quedan completamente exentos de la autoridad episcopal, hasta como párrocos, y, lejos de estar confinados, según congregación, en tal o cual diócesis, van desparramados por todo el país. Resulta, pues, que su actividad es a la vez exterior y paralela a la del episcopado. Y como en México los religiosos eran mucho más numerosos que los clérigos sometidos a los obispos; como tenían más disciplina y mejor organización; como, en fin, representaban un nivel intelectual y hasta moral muy superior, no hay por qué sorprenderse de que, mirado el conjunto de las cosas, su acción haya aventajado a la de los obispos y hasta la haya oscurecido en muchos casos, y

resulta natural, por lo tanto, que una historia de la fundación de la Iglesia mexicana se reduzca esencialmente al estudio de los métodos misionales de las órdenes mendicantes.

Estos métodos mismos me parecen caracterizarse por su eclecticismo. Eclecticismo que creo espontáneo e instintivo, acaso porque el espíritu de sistema es una de las cosas más ajenas al temperamento español. Además, la Europa del siglo XVI sólo disponía de una experiencia misional muy corta. Ello constituía una inferioridad indiscutible para los evangelizadores de México, aunque, por su largo contacto con el mundo musulmán, España era quizá la nación europea más preparada para una gran acción misionera. Pero esta inferioridad encerraba por lo menos una ventaja: la de proteger a los frailes contra las ideas preconcebidas y los puntos de vista demasiado teóricos, y les permitía mirar los problemas con ojos frescos. En esas razones psicológicas e históricas veo la explicación de ese carácter mixto de sus métodos que he subrayado en las conclusiones de mi libro.

En mis conclusiones también he tratado de mostrar que la debilidad principal de la obra evangelizadora realizada por los religiosos españoles estribaba en el fracaso del Seminario de Tlatelolco y en la enorme laguna que representaba la ausencia de un clero indígena completo. Esta conclusión, como lo hemos visto, es lo que más se ha discutido en mi libro, y sin embargo sigo convencido de la verdad de esta afirmación, por lo menos en sus líneas generales. La Iglesia mexicana, como la del Perú, que también tuve ocasión de estudiar aunque con menos detenimiento, resultó una fundación incompleta.[34] O mejor dicho, no se fundó una Iglesia mexicana, y apenas se sentaron las bases de una Iglesia criolla; lo que se fundó, ante todo y sobre todo, fue una Iglesia española, organizada conforme al modelo español, dirigida por españoles y donde los fieles indígenas hacían un poco el papel de cristianos de segunda categoría. El régimen del Patronato, al que no concedí en mi libro la importancia que merecía, aun desde el punto de vista metodológico, acentuó todavía más ese rasgo de la Iglesia de América. Es verdad que el rey de España no era el jefe de esta Iglesia, que nunca aspiró, ni remotamente, a sacudir la autoridad de la Santa Sede. Pero bastó que prácticamente el monarca tuviese en su mano a los obispos, clérigos y frailes para que el carácter nacional, es decir, español, de ella, se encontrara todavía más fuerte y más evidente. En resumen, a una cristiandad indígena se sobrepuso una Iglesia española, y la Iglesia de México apareció finalmente no como una emanación del mismo México, sino de la metrópoli, una cosa venida de fuera, un marco extranjero aplicado a la comunidad indígena. No fue una Iglesia nacional; fue una Iglesia colonial, puesto que México era una colonia y no una nación.

Estas últimas palabras muestran que, si equivocación hubo, ésta era inevitable. Como lo dije en mi libro, sólo teniendo don de profecía podía preverse que algún día México dejaría de ser colonia para volverse nación independiente. De manera que la equivocación fue de todos, y no únicamente de los misioneros. Y los pocos que trataron de evitarla o que la señalaron fueron precisamente misioneros. Queda, sin embargo, que el error pesó gravemente sobre la historia del catolicismo y el destino de la Iglesia en México. Esta constatación final subraya el interés que reviste el estudio de la "conquista espiritual" de Nueva España. Este estudio no permite solamente explicar cómo una

Iglesia nueva nace, se constituye y se organiza. Permite también, con más claridad que en otros muchos casos, ver la influencia decisiva que esta génesis puede ejercer sobre la vida toda de una nación.

ROBERT RICARD

Universidad de Argel [1940]

[1] Robert Ricard, “Les Jésuites au Brésil pendant la seconde moitié du XVIe siècle. Méthodes missionaires et conditions d’apostolat”. En *Revue d’Histoire des Missions*, París, 1937, pp. 321-366 y 435-470.

[2] Rafael García Granados, “Capillas de indios en Nueva España (1530-1605)”, extracto de *Archivo Español de Arte y Arqueología*, núm. 31, Madrid, 1935, 27 pp.

[3] Véase *Journal de la Société des Americanistes*, XXIX, 1937, pp. 220-227, y XXX, 1938, pp. 375-376, y *Bulletin hispanique*, XL, 1938, pp. 311-312.

[4] José J. Rojas Garcidueñas, *El teatro de Nueva España en el siglo XVI*, México, 1935, y *Autos y coloquios del siglo XVI*, Biblioteca del Estudiante Universitario, México, 1939.

[5] Fidèle de Ros, O. M., Cap. *Le Père François d’Osuna*, París, 1936-1937.

[6] Sobre estos puntos, véanse, por ejemplo, las pp. 424, 220 y 198. Sin embargo, es interesante notar que las oraciones de Santo Tomás de Aquino se encuentran en el opúsculo de fray Hernando de Talavera, “En qué manera se deve haver la persona que ha de comulgar”, en la Nueva Biblioteca de Autores Españoles (NBAE), t. XVI, Madrid, 1911, pp. 40-41.

[7] Me permito remitir a mis apuntes sobre el asunto: “Fray Hernando de Ojea, apóstol de los judíos mexicanos”, en *Ábside*, México, agosto de 1937, pp. 21-28, y “Pour une étude du judaïsme portugais au Mexique pendant la période coloniale”, en *Revue d’Histoire Moderne*, París, 1939, pp. 516-524.

[8] Marcel Bataillon, *Erasme et l’Espagne*, París, 1937, pp. 580-590 [trad, al español: *Erasmo y España*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México], y Silvio A. Zavala, *La “Utopía” de Tomás Moro en la Nueva España*, México, 1937.

[9] Véase Luis G. Alonso Getino, O. P., *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria*, Madrid, 1930, pp. 308-311, y Ricardo G. Villoslada, S. J., *La Universidad de París duerme durante los estudios de Francisco de Vitoria, O. P. (1507-1522)*, Roma, 1938, pp. 12 *n*, 120-121, 272, 361.

[10] Fidèle de Ros, *Le Père François d’Osuna*, pp. 249, 261 y 271.

[11] Zavala, *La “Utopía” de Tomás Moro*, pp. 18 y 42.

[12] Francisco Fernández del Castillo, *Libros y libreros en el siglo XV,* FCE, México, 1982, pp. 269-270 (ed. facsimilar de la del Archivo General de la Nación, México, 1914).

[13] Fray Juan Bautista, *Advertencias para los confesores de los naturales*, Primera Parte, México, 1600.

[14] Después de escritos estos renglones, publiqué una nota sobre la influencia de San Antonino de Florencia en el mundo hispánico en *Archivo Iberoamericano* (AIA).

[15] Irving A. Leonard, *Romances of Chivalry in the Spanish Indies with some* registros *of Shipments of books to the Spanish colonies. University of California Publications in Modern Philology*, vol. 16, num. 3, pp. 217-372, Berkeley, Cal., 1933.

[16] Fidèle de Ros, O. M., Cap., “Antonio de Guevara, auteur ascétique”, en *Études Franciscaines*, 1938, pp. 306-332 y 609-636 (véase pp. 633-634), y “La Première *Josephina* en espagnol”, en *Bulletin de Littérature Eclésiastique* (publicado por el Institut Catholique de Toulouse), XL, 1939, pp. 3-24 (véase pp. 22-23).

[17] Francis B. Steck, “The first college in America: Santa Cruz de Tlatelolco”, p. 469, en *The Catholic Educational Review*, octubre de 1936, pp. 449-462, y diciembre de 1936, pp. 603-617.

[18] Véase la p. 219.

[19] Este concepto del matrimonio, mirado como un deslustre, viene bien analizado en el libro de Étienne Gilson, *Heloïse et Abélard. Études sur le Moyen Âge et l’humanisme*, París, 1938, pp. 37-112.

[20] Julián Zarco, *España y la comunión frecuente y diaria en los siglos XVI y XVII*, El Escorial, s. a. [1912].

[21] Véase mi memoria sobre la misión jesuítica del Brasil, citada más arriba, páginas 345-346.

[22] Gerardo de San Juan de la Cruz, C. D., *Vida del maestro Julián de Ávila*, Toledo, s. a. [1915?], pp. 195-196, 208 y 210.

[23] Véanse las pp. 218-219.

[24] Véanse las pp. 185 y 198.

[25] Véase la p. 259.

[26] "Un libro rico", julio de 1933, pp. 34-36.

[27] Así se ve que mi punto de vista no dista tanto del de Garibay como pudiera creerse. Pero confieso que entiendo menos la crítica que me hace el doctor Garibay en las siguientes líneas: "Censurable —aunque tal vez de no inculpación— me parece el crédito que da a escritores y a obras famosas en realidad, pero que ante un criterio más sereno y mejor informado no merecen la fe que se les presta, al menos en su totalidad. Gamio podrá ser escritor y aun sabio en sus materias, pero su criterio es netamente unilateral y muy lejos de la serena objetividad científica" (p. 35). Me extraña que el doctor Garibay no se haya fijado en las páginas 400-406 de mi libro, en las que no hago más que discutir y criticar las ideas del doctor Gamio, que sólo me parecen exactas en algunos puntos. No creo que hayan podido engañarle los términos moderados que he empleado para expresar mi disconformidad con el doctor Gamio y que, desde luego, me parecen de rigor en toda discusión científica.

[28] Robert Ricard, "Les apparitions de Notre-Dame de Guadalupe", en *Revue d'Histoire des Missions*, 1931, pp. 247-262.

[29] Cinco de diciembre de 1938, pp. 588-607.

[30] Véase *Archivo Iberoamericano,* XXXVIII, 1935, pp. 459-467.

[31] Además, en las líneas que he citado, me parece que se comete un error histórico de hecho cuando se dice que la hispanización se hizo más suavemente. La hispanización se hizo sólo parcialmente. Basta leer, por ejemplo, la carta pastoral de Lorenzana con fecha 6 de octubre de 1769, en la que el arzobispo de México se queja de que, al cabo de dos siglos y medio de conquistado el país por los españoles, permanezcan tantos indios sin conocer el castellano (acerca de ese texto, me permito remitir a mi memoria "L'Incorporation de l'indien par l'école du Mexique", en *Journal de la Société des Americanistes,* XXIII, 1931, p. 51).

[32] *Letras de México*, 15 de marzo de 1940, p. 7.

[33] Raoul Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, París, 1925, 2 vols.

[34] Robert Ricard, "Les origines de l'Église sud-américaine", en *Revue d'Histoire des Missions*, 1932, pp. 449-474.

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN EN ESPAÑOL

EL HONOR que me hace el Fondo de Cultura Económica al reeditar la versión en español de *La conquista espiritual de México* me llena de gratitud y de satisfacción. Pero es un honor peligroso. En efecto, la primera edición del libro, la francesa, salió en París la primavera de 1933, y fue el fruto de una labor que duró, más o menos, de 1923 a dicho año. Desde aquellas fechas, se ha trabajado muchísimo tanto sobre la historia del México virreinal como sobre la del México precortesiano y la del independiente. Se han editado de nuevo obras antiguas y agotadas, se han publicado documentos y estudios de toda clase, y la situación actual de estos estudios ha resultado de tal riqueza y complejidad que no me atrevo a presentar aquí la lista correspondiente, porque sería interminable y expuesta a sensibles olvidos. Haciéndome cargo de esta situación, tendría que transformar del todo un libro salido de las prensas hace casi medio siglo. Tarea imposible, desde luego, y que no me sería factible emprender, aun disponiendo de años con los que ya no puedo contar. A pesar de todo, creo que mi obra sigue siendo valedera en su estructura y en sus líneas generales. Por lo tanto, no intentaré rehacerla ni siquiera de modo somero. Sólo ofreceré, con importantes cambios, ciertas observaciones que escribí hace ya más de diez años y que desgraciadamente aparecieron en tan malas condiciones que no me es posible asumir la responsabilidad científica de ellas.[1]

Un punto en el que insistiré, al menos brevemente, pues tiene su importancia, es la omisión de Las Casas, que casi no aparece en mi libro. Ciertos críticos han creído que era una omisión voluntaria, reproche que consideraría muy serio, puesto que entrañaría una grave falta de probidad intelectual. En realidad no hay nada de eso. Casi no hablé de Las Casas sencillamente porque no me lo encontré en mi camino. Ello se explica por dos motivos. El primero es de orden puramente geográfico: la labor misionera de Las Casas se efectuó fuera del marco geográfico de mi obra, que es el núcleo central de México. El segundo motivo es de orden histórico: la actividad de Las Casas fue de hecho poco misionera, en el sentido estricto de la palabra, y se limitó al episodio de la Vera Paz y a su breve actuación episcopal cuando regía la diócesis de Chiapas. Estas observaciones vienen confirmadas por una especie de contraprueba: en sus investigaciones acerca de Las Casas, el profesor Marcel Bataillon no mencionó nunca mi libro sobre la "conquista espiritual", mientras que lo hizo varias veces en sus cursos del Colegio de Francia sobre la historia religiosa de México.

Justificada de este modo la omisión de Las Casas, paso a examinar otras dos omisiones, que me parecen poco disculpables. La primera es que me he limitado con exceso al estudio de las órdenes mendicantes. Es verdad que desempeñaron un papel de capital importancia en la conversión de la Nueva España, a lo menos hasta la llegada de los primeros jesuitas en 1572. Es verdad también que lo que hizo durante aquel periodo el clero secular resultó casi insignificante. Pero no debí guardar silencio sobre la labor del famoso obispo de Michoacán don Vasco de Quiroga. Esta omisión tuvo el inconveniente de mutilar la exposición de los hechos de tal modo —y es lo más sensible— que no

puede constituir un cuadro completo del primer siglo de la Iglesia mexicana.

La segunda omisión resultó de un error de método. No me preocupé lo bastante acerca de los orígenes y los antecedentes de los frailes cuya actividad misionera estudiaba. Puedo sin embargo decir en mi descargo que, cuando preparaba mi libro, éste era un campo muy poco explorado. Hoy sabemos que estos religiosos pertenecían a los medios reformados, llamados a veces recoletos, de sus órdenes respectivas, medios en los que se habían esforzado por restaurar no sólo la disciplina y el espíritu de pobreza, sino también el auténtico celo apostólico desinteresado. Desde este punto de vista hay que tener en cuenta la serie de lecciones que dio Marcel Bataillon en el Colegio de Francia en 1949-1950, y que no se publicaron, pero cuyo resumen se halla en el Anuario de dicha institución para el año 1950. En aquellas lecciones, dedicadas especialmente a los franciscanos y a don Vasco de Quiroga, el autor enseñaba que los franciscanos tenían cierta predilección por la utopía y el iluminismo y que muchos de ellos estaban imbuidos del espíritu de Joaquín de Fiore, en particular fray Martín de Valencia. El profesor Bataillon insistía también en el humanismo y las tendencias erasmizantes de fray Juan de Zumárraga, punto de vista confirmado por las investigaciones del profesor Silvio Zavala. Mas las observaciones de Bataillon resultaron completadas por un grueso volumen aparecido en 1957. Me refiero a la obra publicada por la revista de los franciscanos españoles, *Archivo Iberoamericano.* Esta obra trata sobre todo del movimiento de reforma conocido por los nombres de religiosos como fray Pedro de Villacreces, fray Lope de Salinas y fray Pedro Regalado. Sólo que este extenso estudio no pasa de la primera mitad del siglo XV, y quedan por estudiar las reformas que emprendieron fray Juan de Puebla y fray Juan de Guadalupe, muy importantes para conocer a los franciscanos de Nueva España.

En cuanto a los dominicos, y para limitarme a publicaciones ya antiguas, disponemos de los trabajos del padre Vicente Beltrán de Heredia sobre la reforma dominica en España (1939) y sobre las corrientes espirituales entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI (1941). Los principales centros de esta reforma y de estas corrientes fueron los conventos de San Pablo y de San Gregorio de Valladolid y el convento de San Esteban de Salamanca, y su protagonista fue el padre Hurtado de Mendoza, restaurador del espíritu apostólico en los miembros de la orden en España. En fin, los agustinos forman la tercera hoja del tríptico. Conocemos de manera insuficiente los antecedentes de los que se establecieron en México. Sabemos por lo menos que la orden había sido reformada en España entre 1430 y 1440, *grosso modo,* en gran parte por la actuación de fray Juan de Alarcón. El centro de la reforma fue el convento agustino de Salamanca y de él salieron la mayoría de los misioneros que se embarcaron para México. No conozco ninguna obra de conjunto acerca de la reforma agustiniana, pero hay muchos elementos aprovechables en el admirable libro del profesor George Kubler, *Mexican Architecture of the Sixteenth Century* (2 vols., New Haven, Yale University Press, 1948 [hay ed. en español: México, FCE, 1983]) y en dos artículos del *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (Madrid, t. I, 1972): el artículo general sobre los agustinos por J. M. del Estal (pp. 18-25), y el particular sobre fray Juan de

Alarcón por A. Manrique (p. 28).

Otro error, también de método, debo confesar. Por falta de experiencia, cometí la equivocación de considerar únicamente como "fuentes" las crónicas de las tres órdenes, especialmente las franciscanas. Desde luego, son fuentes, y fuentes de primera categoría. Pero no sólo son fuentes, y no me di cuenta de que también eran, a lo menos en su mayoría, obras originales y autónomas que tenían su propia significación. Este aspecto lo vio un historiador norteamericano, recientemente fallecido (1976), John Leddy Phelan, en su estudio *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World,* [2] en que examina con preferencia la *Historia eclesiástica indiana* de fray Jerónimo de Mendieta. El estudio de Phelan pone de relieve uno de los grandes problemas que se plantearon a la conciencia religiosa de aquella época: descubrir cómo incorporar la nueva humanidad recién hallada a la comunidad limitada que había constituido hasta la fecha el Viejo Mundo, e integrar esta humanidad nueva en la historia única que empezaba con la Creación y debía terminar con el Juicio Final. Del modo más inesperado, dicho problema llevó a Mendieta a conceder a Cortés un papel privilegiado y una superioridad manifiesta sobre Colón. Según el cronista franciscano, cuando el conquistador introdujo en México a los misioneros franciscanos, introdujo también, por lo menos indirectamente, a los indios en la Iglesia, como Moisés introdujo a los judíos en la Tierra Prometida. De esta manera, Cortés facilitó la solución parcial del problema, puesto que, gracias a él, se regresaba a los orígenes mismos del cristianismo.

En efecto, debemos recordar que los religiosos de Nueva España en el siglo XVI no sólo eligieron como fuente de inspiración la labor de los apóstoles, sino que vieron en ella el prototipo de su propio apostolado. Por lo tanto, la primera misión franciscana de 1524 y la segunda de 1526 estaban formadas por doce frailes y todo el mundo sabe que a los primeros los llamaban los Doce Apóstoles. Parecidamente, en su diócesis de Michoacán, don Vasco de Quiroga se inspiró en la época apostólica;[3] y cuando pidió misioneros para la Nueva España, el mismo Cortés no quiso que se le mandaran obispos y canónigos, porque, a sus ojos, no practicaban la virtud de pobreza, y a este propósito añade Mendieta que precisamente no hacían caso a la pobreza de la Iglesia primitiva. Por lo tanto, imaginamos fácilmente la alegría y admiración de los frailes mendicantes cuando volvieron a hallar en sus neófitos indígenas el espíritu de pobreza a que aspiraron constantemente en Europa. Pensaban, por consiguiente, que iban a realizar en América lo que habían intentado en su patria sin lograr un éxito completo y que el nuevo continente les ofrecía una oportunidad única. Consideraban que el Viejo Mundo cristiano se había envilecido, que se había vuelto la Ciudad del Hombre, y que el Nuevo Mundo, intacto e incorrupto, iba a tornarse la Ciudad de Dios.

Pero es menester añadir que, para Mendieta, la Iglesia de Nueva España no era exactamente la restauración o la imitación de la Iglesia primitiva, era la propia Iglesia primitiva, pues consideraba que la Iglesia apostólica podía presentarse en el espacio como había existido en el tiempo. Así la Iglesia apostólica, desaparecida en Europa, había vuelto a aparecer en América en el momento en que llegaban los mensajeros del Evangelio.

Pero hay que subrayar un rasgo esencial: la Iglesia apostólica reaparece bajo la forma de la Iglesia indiana, y ésta resulta distinta de la Iglesia de las Indias, pues las dos instituciones no se confundían. En estas condiciones y como miembros de la Iglesia indiana, los indios debían disfrutar de un régimen eclesiástico separado, dirigido por frailes ajenos al afán de riqueza y de honores, y no por prelados o clérigos de espíritu mundano. Con una postura no muy lejana de la de Las Casas, Mendieta seguía convencido de que los indios representaban la inocencia de Adán antes de la Caída. Opina que son incapaces de pecar y que por este motivo había que imponerles una segregación absoluta, no para proteger a los demás, sino para protegerlos de los demás, del contacto peligroso de los españoles. Por consiguiente, era necesario reunirlos en una vasta comunidad autónoma, que sería comparable a una inmensa escuela o a un inmenso convento. La diferencia entre el dominico Las Casas y los franciscanos consiste sobre todo en que los teólogos dominicos habían llegado a sus conclusiones por medios teóricos, mientras que los franciscanos, menos teólogos y menos teorizantes, habían concebido ideas parecidas a la luz de su experiencia concreta y por un sentimiento de caridad fraterna. Tal es la interpretación de Mendieta como la presentó el profesor Phelan, cuyo libro arrojó una luz nueva sobre lo que podemos llamar la política apostólica de los misioneros de Nueva España. Es notable que en su reciente e importante libro[4] el profesor Baudot se refiera tan poco al de Phelan, ya que su trabajo se presenta por muchos aspectos como un complemento y una ampliación de aquella obra, prolongada con una indiscutible originalidad. La tesis principal del historiador francés, después de un estudio pormenorizado de las crónicas franciscanas, es que los frailes de esta orden quisieron implantar en la Nueva España el reino milenario anunciado en el Apocalipsis, o en otros términos, el Estado ideal que sería el prólogo a los últimos Tiempos.

Desde luego, tales ideas no podían triunfar, debido a su misma índole utópica. En este campo nos encontramos con el problema del clero indígena, pues la Iglesia indiana no podía perdurar sin un clero indígena completo, es decir, sin obispos, puesto que sin este clero completo no era posible perpetuarse y corría el riesgo de seguir siendo sólo lo que se llama una cristiandad. Pero ¿era factible constituir dos Iglesias yuxtapuestas, la indiana y la hispana? Las circunstancias y la misma situación no lo permitieron. De hecho, no surgió la Iglesia indiana porque los franciscanos no lograron crear un clero indígena. He subrayado en mi libro la importancia del problema aunque hoy tengo que hacer dos adiciones. La primera es que don Nicolás del Puerto, a quien presento como el primer obispo indígena, no parece haber sido indio puro, sino mestizo. La segunda es que disponemos de algunas luces más sobre el tema gracias a un artículo del profesor Jacques Lafaye titulado "Une lettre inédite du XVIe siècle relative au Collège d'Indiens de la Compagnie de Jésus en Nouvelle Espagne", publicado en 1964 en los *Anales de la Facultad de Letras de Aix* (Provenza). El documento descubierto y estudiado por el autor muestra que los jesuitas que llegaron a México en 1572 quisieron reanudar la idea de un seminario indígena que habían iniciado los franciscanos, y proyectaron fundar, hacia 1575, colegios de indios, algunos de cuyos alumnos podrían ser ordenados

sacerdotes una vez llegados a los cuarenta años. Pero chocaron con las mismas dificultades que sus predecesores y el proyecto no prosperó. Sin embargo, a pesar del fracaso sufrido, aquella empresa nos enseña que, en la fecha relativamente tardía de 1575, ciertos círculos eclesiásticos seguían preocupados por la importancia del problema. Ahora veo más claro que la formación de un clero indígena no era una panacea y que no podía resolverlo todo. Acaso cometí una equivocación cuando imaginé que, creando un clero indígena, los misioneros hubieran resuelto de una vez cuantos problemas quedaban planteados en la historia religiosa y social de México. De todos modos, los problemas que se presentaron en el siglo XVI a los gobernantes temporales y espirituales de México atestiguan, de manera impresionante, el profundo desconcierto de los españoles frente a la nueva humanidad que acababan de descubrir. En ese desconcierto reside, a mi modo de ver, la explicación de muchos acontecimientos que caracterizaron la historia de México en las épocas ulteriores.

ROBERT RICARD

París, noviembre de 1979

[1] Se trata de mi contribución al Coloquio del Centro de Estudios Superiores del Renacimiento, de Tours, sobre *La découverte de l'Amérique* (París, 1968). Como no tuvieron a bien enviarme pruebas de mi texto, salió plagado de errores, algunos de ellos garrafales (véanse pp. 229-239).

[2] Primera edición: Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1956. Hay una segunda edición, *ibid.*, 1972, y traducción española, México, UNAM, 1972. Véase también José Antonio Maravall, "La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España", *Estudios Americanos*, Sevilla, 1949, núm. 2, pp. 199-227.

[3] Véase el resumen publicado por el doctor Zavala, "Personalidad de Vasco de Quiroga", *Les cultures ibériques en devenir* (Homenaje a Marcel Bataillon), París, Fondation Singer-Polignac, 1979, pp. 483-487.

[4] Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique*, Tolosa, Privat, 1977. Véase mi reseña en el *Bulletin Hispanique*, LXXXIX, 1977, pp. 564-572.

PROEMIO

CLARIDAD y sencillez, fáciles de comprender, son las razones que nos movieron a dar por título a este libro *La conquista espiritual de México*. Vago y ambicioso a la vez, dicho nombre queda corregido, como esperamos, por el subtítulo. Queda en éste precisado el cuadro, tanto geográfico como cronológico, en cuyo ámbito hacemos el esfuerzo de mantenernos. Tomamos el nombre "Nueva España" no en su sentido administrativo, sino en el que se le dio comúnmente en el siglo XVI. El territorio dependiente de la Audiencia de México no coincidía del todo con la Nueva España, dado que la Nueva Galicia, considerada siempre como parte integrante de la Nueva España, era en sí dominio de una Audiencia particular y autónoma. Por otra parte, la provincia de Yucatán, con Tabasco como anexo, aunque en el orden administrativo pertenecía a la Nueva España, se consideraba en la práctica como una región distinta y de buen grado se la tomaba por dependencia de la Audiencia de Guatemala. Así es en efecto: siempre ha tenido una historia y una personalidad muy propias, en diversas ocasiones se ha rebelado contra el gobierno de México y, hoy mismo, los estados que corresponden al antiguo gobierno de Yucatán, o sea Yucatán propiamente dicho, Campeche y Tabasco, llevan una vida muy peculiar, desvinculada del resto del país, y sus actividades más bien están orientadas hacia los Estados Unidos del Norte y hacia la América Central. Análogas observaciones hay que hacer en el caso de Chiapas: ligada a veces a la Audiencia de México, a veces a la de Guatemala, nunca se la ha visto como parte real de la Nueva España, y no sin subterfugios se unió en el siglo XIX a la República Mexicana, aunque conservando, a pesar de ello, su vida muy personal y sustraída a la vida del centro, al igual que las regiones vecinas.[1] Es, por consiguiente, de importancia advertir que el país comúnmente llamado en el siglo XVI Nueva España no corresponde exactamente ni a la jurisdicción de la Audiencia de México, ni al actual territorio de la República Mexicana. Nueva España, en la época que ahora nos interesa, era considerada, y en este sentido la consideramos aquí, el territorio constituido por la arquidiócesis de México, con las diócesis de Tlaxcala-Puebla, Michoacán, Nueva Galicia y Antequera. En términos vagos, es el México de hoy día, sin los estados del sur, Chiapas, Tabasco, Campeche y Yucatán. De esta suerte, con toda deliberación, dejamos estos estados fuera del campo de nuestra exposición: la geografía, lo mismo que la historia, han hecho de ellos un grupo aparte. Vistas así las cosas, quedaba limitada, a juicio nuestro, de manera cómoda y lo menos artificial posible, la materia de un trabajo que, por mil razones, teníamos que circunscribir en un cuadro bien definido. Nos limitamos, pues, al país que yace entre la frontera septentrional del México de hoy y el istmo de Tehuantepec, como que es este el verdadero principio de la América Central y puerta de entrada a un mundo nuevo.

De un modo semejante, la realidad misma de los hechos nos impone el límite cronológico. Como fecha inicial hemos tomado los años 1523-1524, ya que la obra realizada desde el desembarco de Cortés en playas mexicanas se muestra apenas como preparación, sujeta a las mudables vicisitudes fortuitas de las primeras empresas

militares, que no podía en manera alguna tender a una cristianización en su conjunto. Cierto es que los Doce, misión primera de los frailes menores, llegaron en 1524, pero bien puede fijarse como punto de partida de la evangelización franciscana el año 1523: fue en éste cuando llegó a radicarse en Nueva España el famoso Pedro de Gante, en unión de otros dos religiosos, que murieron muy poco tiempo después. En la historia de la Iglesia en México el año 1523 inaugura el periodo que, por tradición ya, se llama "periodo primitivo". Periodo que viene a cerrarse en el año 1572 con el advenimiento de los primeros padres de la Compañía de Jesús. Raro será hallar en la historia una etapa definida cronológicamente con tan grande naturalidad y claridad. A través de este periodo la obra de la conversión de México casi está confiada en su integridad a las tres órdenes llamadas mendicantes: franciscanos (1523-1524), dominicos (1526) y agustinos (1533). Sería suficiente este hecho para investir de particular carácter a los años 1523-1572. Los jesuitas traen un espíritu distinto y preocupaciones propias: no que dejen a un lado a los indios, pero sí en Nueva España la Compañía habrá de consagrarse con especial esmero a la educación y robustecimiento espiritual de la sociedad criolla, un tanto cuanto descuidada por los mendicantes, así como a la elevación en todos sentidos del clero secular, cuyo nivel era más que mediocre. En tal sentido, la actividad de los hijos de San Ignacio habrá de contribuir a la preparación necesaria para que las parroquias de indios sean progresivamente entregadas al clero secular, y con ello, las órdenes primitivas eliminadas y forzadas a dejar el ministerio parroquial para recluirse en sus conventos, o bien, para emprender la evangelización de remotas regiones aún paganas. Ninguna arbitrariedad hay, por consiguiente —hasta donde es posible que divisiones de esta índole puedan no serlo—, en tomar el radicarse de los jesuitas en México, en 1572, como clausura de un periodo y puerta de otro nuevo. Hallamos, para mayor abundancia, que este nuestro periodo está comprendido dentro del gobierno de la diócesis de México por dos prelados religiosos, el franciscano fray Juan de Zumárraga (1528-1548) y el dominico fray Alonso de Montúfar (1553-1572). El año 1572 nos da una nueva muestra de que las órdenes mendicantes ceden el lugar, pues llega a la sede metropolitana un arzobispo del clero secular, don Pedro Moya de Contreras. En resumen: estudiamos en este trabajo la edad de oro de los religiosos mendicantes.

¿Por qué razón hemos escogido, dentro de la historia religiosa de México, este periodo 1523-1572, de preferencia a cualquier otro? Fácil de entender es, o al menos de presumir, aun para quienes no conocen la historia de este país sino someramente: tan fácil, que nos parece inútil insistir más en ella. En primer término, el siglo XVI es el periodo fundamental en la historia y en la formación del México posthispánico. Durante ese periodo se lleva a cabo, en la forma más vigorosa, aquel entrechoque de civilizaciones de que tanto gustan hablar los etnólogos: en él, ya se funden y amalgaman, ya se yuxtaponen los elementos americanos y las aportaciones españolas; de esta unión sale la personalidad de México, tal cual es hoy día: allí está ya en germen el desarrollo íntegro del país en sus épocas posteriores. Con peso abrumador gravitará el siglo XVI sobre los siglos siguientes, ¡y en cuántos puntos no serán estos siglos sino una evolución natural, por rareza corregida, o entorpecida por las reacciones que no pueden prever los

hombres, de este siglo preñado de porvenir! En segundo lugar, este periodo es el más interesante puesto en la mira de la metodología misionera. Mucho se habla de las misiones de California, quizá porque en los Estados Unidos se conservan sus vestigios. Es ya un lugar común. Ello proviene de que quizá en la historia de las misiones más se da valor al periodo romántico de aventura preparadora del campo, que a la etapa de consolidación y organización, mucho más esencial en todo caso. Precisamente, es mucho menos instructiva la misión de California, a juicio nuestro, que la misión en México durante el siglo XVI, porque no hubo en California lo que hubo en México: la fundación y organización de una Iglesia, primordial intento de toda misión. Se quedó California en la etapa preparatoria: en Nueva España asistimos a una evolución casi completa. Y decimos casi completa solamente porque esta evolución fue detenida antes de llegar a su normal desenlace, que hubiera sido la formación metódica de un clero indígena, almáciga a su vez de obispos indígenas. Queda en pie, con todo esto, el hecho de que durante los años 1523-1572 es cuando se funda y organiza la Iglesia en México, hecho que de nuevo hace más robusta la unidad del periodo escogido por nosotros. Fue entonces cuando se llevó a cabo la "conquista espiritual" de la Nueva España.

¿Quiénes fueron los artífices de esta conquista?, ¿quiénes los fundadores y organizadores de esa Iglesia? Conquista, fundación y organización fueron obra esencialmente de las órdenes mendicantes y, séanos lícito insistir en el hecho, de las órdenes en cuanto órdenes precisamente. Hecho particular y muy digno de ser ponderado es que las Iglesias de la América española fueron fundadas por los religiosos mendicantes, independientemente del episcopado, cuya autoridad iba a estrellarse en los privilegios pontificios concedidos al clero regular.[2] Por otra parte, la mediocridad, tanto de número como de calidad del clero secular, tampoco dejó a los obispos posibilidad alguna para ejercer una actividad apostólica distinta de la de las órdenes religiosas. Puede, también, el papel de los seculares considerarse como digno de dejarse a un lado, y los mismos obispos, al menos en lo referente a los indios, quedaron en segundo término. Nadie puede dudar de que hubo ilustres excepciones, tales como la de un Vasco de Quiroga, que dejó en Michoacán imperecedero recuerdo; o siquiera notables, como la de López de Zárate, que en su diócesis de Oaxaca colaboró tan íntimamente unido a los dominicos. Pero el influjo que un prelado de la talla de Zumárraga ejerció en la evangelización del país se debe menos a su puesto y a su título que a su personalidad misma y a las excelentes relaciones que mantuvo siempre con su orden. Y las dificultades de su sucesor, el dominico Montúfar, hubieran sido sin duda alguna mucho más graves si el arzobispo mismo no hubiera sido también religioso. Nada hallamos aquí que pueda compararse con las misiones de nuestros tiempos, en las cuales obispos y colaboradores pertenecen, por lo general, a un mismo instituto, y en las cuales, pese a los inevitables desacuerdos interiores y conflictos de jurisdicción que puedan suscitarse entre el ordinario y los superiores regulares, hay mucha mayor cohesión entre la actividad del vicario apostólico y la de los misioneros. Estas razones vistas en su conjunto nos atan de manera exclusiva a la obra realizada por las órdenes mendicantes y más especialmente a los métodos usados por ellas para fundar y organizar una nueva Iglesia. Sólo por vía de

ayuda a la comprensión del asunto nos hemos detenido en el estudio de la historia interna de las tres órdenes, así como de la actividad del clero secular y del episcopado. Ambas cosas solamente en la medida en que se relacionan con la cristianización del país y los métodos misioneros de los religiosos mendicantes, o en que pueden dar luz y facilitar la comprensión de métodos y cristianización. En dos palabras: lo que aquí estudiamos son los métodos de las tres órdenes primitivas en la conversión de los indígenas y la fundación de la Iglesia mexicana.

Cae por su peso que este libro no lleva la intención de dar una historia de la Iglesia en México durante el siglo XVI. Vano será buscar aquí episodios tales como la introducción de la imprenta, por Zumárraga, y la fundación de la Universidad, que, con justo título, se tienen como hechos importantes de la historia religiosa, y más aún el segundo, pero que no nos parecen tan íntimamente ligados con la actividad del clero regular y con la evangelización de los indígenas. Por lo demás, esa historia ha sido escrita, poquísimo tiempo ha, por el padre Mariano Cuevas,[3] para que venga el pensamiento de hacerla de nuevo. Para la inteligencia misma de nuestro trabajo, creemos, sin embargo, que no será inútil recordar aquí los rasgos de esa historia que forman el cuadro en que se despliega la obra apostólica de las órdenes mendicantes. Vamos a hacerlo lo más sucintamente que podamos.

Muy poco después de la llegada de los primeros franciscanos en 1524, fue establecida la jerarquía normalmente en México. En 1526 se erigió la diócesis de Tlaxcala (Puebla), y al fin del año siguiente el franciscano fray Juan de Zumárraga era presentado para la sede de México, si bien es verdad que la erección canónica es de 1530 y fue hecha metropolitana en 1548, poco antes de morir Zumárraga. Vinieron rápidamente una en pos de otra las fundaciones: Antequera, en 1534; Michoacán, en 1536; Nueva Galicia, en 1548. Todas estas sedes tuvieron pocos titulares en el periodo que acaba en 1572 y fueron casi en su integridad hombres de valía. Ya arriba dimos los nombres de los dos arzobispos de México. Fue la diócesis de Tlaxcala la que pasó por mayores vicisitudes: muerto su primer obispo, el dominico fray Julián Garcés, en 1524, no fue sustituido hasta 1546 por fray Martín de Hojacastro, franciscano; muerto éste, a su vez, en 1558, tuvo por sucesor apenas en 1563 al clérigo secular don Fernando de Villagómez, quien desapareció en las postrimerías del año 1570, dejando vacante la sede hasta 1572. Al igual que México, Oaxaca y Michoacán sólo tuvieron durante el periodo que nos ocupa dos titulares: en la primera, don Juan López de Zárate (1535-1555) y el dominico fray Bernardo de Alburquerque (1559-1579), y en la segunda, el famoso don Vasco de Quiroga (1537-1538-1565) y don Antonio Ruiz Morales, trasladado después a la sede de Tlaxcala. Finalmente, la Nueva Galicia tuvo por obispos sucesivamente a don Pedro Gómez Maraver, muerto en 1552; al franciscano fray Pedro de Ayala (1559-1569) y a don Francisco de Mendiola (1571-1576). Corriendo paralela con la organización canónica de las diócesis iba la organización canónica del clero regular. En 1525 la misión franciscana era solamente simple custodia de la provincia española de San Gabriel de Extremadura; en 1535 fue elevada a la categoría de provincia autónoma, bajo la

advocación del Santo Evangelio, y en 1565 la custodia de Michoacán-Jalisco fue segregada para formar la provincia de San Pedro y San Pablo. Primero sometida directamente al superior general de la orden y gobernada por un vicario general, más tarde anexa a la provincia de Santa Cruz de la Isla Española, la misión dominicana, desde 1532, quedó constituida en provincia independiente, bajo el patronato de Santiago Apóstol. De igual modo, la provincia autónoma del Dulce Nombre de Jesús, en 1545, fue el término natural de la misión agustina, antes dependiente de la provincia de Castilla.

La actividad de los concilios y conferencias eclesiásticos vino a completar el doble trabajo de organización que implicaban estas diferentes divisiones administrativas. Con frecuencia hemos de invocar o mencionar las decisiones de tales asambleas. Séanos, por tanto, lícito indicar aquí la sucesión en que se realizaron. La primera junta eclesiástica, a menudo llamada impropiamente primer concilio mexicano, se reunió ya en 1524, formada por algunos sacerdotes seculares y los franciscanos que en aquella sazón se hallaban en México, y se limitó a formular ciertas decisiones acerca de la administración de los sacramentos, en particular el bautismo y la penitencia. Un carácter más general y mayor alcance tuvo la segunda junta, reunida en 1532, en la cual se congregaron con el obispo Zumárraga y los miembros de la Audencia los delegados de los franciscanos y dominicos, y ella presentó a la Corona algunas sugestiones referentes a la organización política y social de la Nueva España. El año 1537 hubo una sencilla reunión de obispos. Zumárraga, que acababa de consagrar al nuevo obispo de Guatemala, don Francisco Marroquín, y al nuevo obispo de Oaxaca, don Juan López de Zárate, aprovechó su estancia en México para examinar en unión de ellos diversos problemas referentes a la evangelización del país. El resultado de esta reunión fue una larga carta dirigida a Carlos V, en la cual pasaban revista a dichos problemas, entre los cuales se hallaban la cuestión de los pueblos de indios, la del clero secular, la situación de los regulares y la resistencia del paganismo. Dos años después, en 1539, se reunieron en asamblea general los obispos de México, Oaxaca y Michoacán, con una representación numerosa de las tres órdenes. Casi del todo se dedicó a regular de la mejor manera posible la administración del bautismo y la celebración del matrimonio, asuntos ambos que habían suscitado dificultades y discusiones. Dos juntas eclesiásticas más hubo bajo el gobierno episcopal de Zumárraga: la de 1544, convocada por el visitador Tello de Sandoval, para examinar las Nuevas Leyes, emanadas de la Corona por agencias de Las Casas, y la de 1546, que sólo es conocida fragmentariamente.

Fue el sucesor de Zumárraga, fray Alonso de Montúfar, quien convocó los dos primeros concilios mexicanos, en 1555 y en 1565. El primero agrupó bajo la presidencia del metropolitano a todos los obispos de la Nueva España (excepto el de Nueva Galicia, por estar vacante la sede), a la Audiencia, a los funcionarios de mavor categoría de México, a los delegados de los cabildos diocesanos y, en términos generales, a todos los eclesiásticos y religiosos investidos de algún cargo o dignidad. Sus decisiones están comprendidas en 93 capítulos que abarcan la vida y la organización enteras de la Iglesia mexicana. El Concilio de 1565, integrado de manera análoga al anterior, tuvo por propósito estudiar la forma en que deberían aplicarse en la Nueva España las normas

reformadoras promulgadas por el Concilio de Trento. Estos dos concilios prepararon los trabajos del tercero, que sale del ámbito de nuestro estudio, por haberse reunido en 1585, en el episcopado de Moya de Contreras, y cuya importancia sobrepasa con mucho a la de los anteriores.

En manera alguna queremos disimular las deficiencias del estudio que presentamos al público. Creemos, sin embargo, tener derecho a la indulgencia del lector, si se sirve tomar en cuenta las "deplorables condiciones" —usaremos una frase no exagerada de Marcel Bataillon—[4] en que trabajan los hispanistas, y por nuestra parte debemos agregar, los americanistas. El primer escollo con que tropieza el investigador, por lo que toca a los estudios americanos principalmente, es la asombrosa dispersión de los materiales y de las publicaciones. ¡Con qué frecuencia, debido a ello, se ven impedidos los historiadores de un continente de conocer y aprovechar las investigaciones emprendidas en el otro! A estas dificultades habrá que atribuir la rareza de obras consagradas en Francia a la historia colonial de la América española. Si no es la tesis del señor Julio Humbert, ya antigua por cierto, sobre *Los orígenes venezolanos* (Burdeos-París, 1905), no tenemos otro trabajo del mismo orden que el que hoy publicamos. Viniendo más de cerca al caso de México: los sabios franceses, que tan brillante y aun gloriosa intervención han tenido en el estudio de las civilizaciones indígenas, se han mostrado casi en absoluto negligentes en materia de historia de la época de la dominación española. Tres capítulos consagrados por el padre M. A. Roze, O. P., a México en su librito *Les dominicaines en Amérique* (París, 1878) están en un nivel menos que mediocre. Y más vale no hablar de las cuantas líneas con que cierto historiador ha tratado de describir el apostolado franciscano en la Nueva España.[5] Muy digno de notarse es, por el contrario, tanto más cuanto que proviene de la pluma de un escritor que no se apropia el nombre de especialista, el cuadro de la evangelización de México que da el padre Pierre Charles, S. J., en *Les dossiers de l'action missionaire* (Lovaina, núm. 66); pero este escritor es de nacionalidad belga y su obra se reduce a un breve resumen sólo trazado con las líneas y los hechos esenciales.

A pesar del interés creciente que hace tiempo se percibe en los Estados Unidos por la historia de la América española, no se ha producido publicación alguna de valor real en lo que toca a la historia religiosa de México en el siglo XVI. En otro lugar[6] hemos dado las razones que, a juicio nuestro, no nos dispensan de publicar este ensayo, con las imperfecciones que tiene, ante el libro de Charles S. Braden, *Religious Aspects of the Conquest of Mexico* (Durham, N. C, 1930). Mucho más digna de atención es la producción en lengua alemana. Injusto fuera no indicar en materia de bibliografía el esfuerzo, ya superado ciertamente, pero hecho con conciencia grande, a pesar de sus omisiones, que supone el libro de Friedrich Weber, *Beitrage zur Charakteristik der Alteren Geschichtsschreiber über Spanisch-America*[7] (Leipzig, 1911). Puede hallarse en la *Katolische Missionsgeschichte* (Steyl, 1929) del padre José Schmildlin un buen capítulo acerca de la misión mexicana. Verdad es que se le deslizaron algunos errores, debidos a insuficiente documentación, pero en trabajo de tan vasto asunto, tales

deficiencias eran inevitables.[8] También merece ser tenida en cuenta la exposición del padre Leonhard Lemmens en su reciente historia de las misiones franciscanas.[9] Muy felizmente completa el resumen que dio Holzapfel en su manual clásico,[10] que aunque exacto, era ya anticuado y muy sumario. Digamos en fin que todos estos trabajos, por meritorios que sean, quedan muy por abajo de la monumental *Bibliotheca Missionum*, del inolvidable padre Robert Streit, O. M. I., fruto de una vida entera de trabajo y a la cual con frecuencia hemos de remitir al lector; baste ahora hacer mención de ella por vía de inventario.

Naturalmente, sin embargo, con excepción de la bibliografía del padre Streit, son los eruditos españoles y mexicanos los que han publicado los trabajos más dignos de notarse. No cabe duda de que la conferencia de Vicente Riva Palacio, *Establecimiento y propagación del cristianismo en Nueva España* (Madrid, 1892), bien merece el olvido en que ha caído; el librito del padre Ramón García Muiños, *Primicias religiosas de América* (Santiago, 1894), con frecuencia citado, parece superficial e insuficiente; el opúsculo de Vicente de P. Andrade, autor siempre sospechoso, *Primer estudio sobre los conquistadores espirituales de la Nueva España, 1519-1531* (México, 1896), aunque fundado en las fuentes, se vuelve fácilmente un catálogo; por fin, los artículos del padre Pérez Arrilucea, acerca de los agustinos de México, no hacen con frecuencia otra cosa que resumir las crónicas de la orden.[11] Pero ya es tiempo de hacer resaltar la importancia de la *Historia de la Iglesia en México,* del padre Cuevas, S. J., tentativa de síntesis, cuyos defectos no deben llevarnos a desconocer su verdadera utilidad. A este trabajo habrá que agregar la biografía de Zumárraga que dejó el gran erudito mexicano don Joaquín García Icazbalceta, y que, a pesar de su fecha (México, 1881),[*] sigue siendo un estudio fundamental para el conocimiento de los orígenes religiosos de la Nueva España. Para concluir, las investigaciones bibliográficas del eminente director del *Archivo Iberoamericano de Madrid,* padre Atanasio López, O. F. M., acerca de los franciscanos de México, forman también parte de los trabajos esenciales que es preciso examinar y consultar. Muchas referencias a ellas se hallarán en el curso del presente libro.

Son éstas las principales obras de conjunto que han precedido a la nuestra, ciertamente muy desiguales en valor. A muchas de ellas debemos mucho y seríamos muy felices si este estudio pudiera igualar su maestría indiscutible. Ninguna de ellas, sin embargo, trataba del todo el asunto que fincaba nuestro interés. Es ésta una de las razones, y también una de las excusas, de la obra que ahora emprendemos.

Pero no se limita nuestra deuda a los libros solamente, o mejor dicho, a los autores. Es muy grande también con las personas, cuya ayuda y estímulo nos han sido tan preciosos en el estado tan desorganizado que padecen los estudios hispanoamericanos. Séanos lícito expresar nuestra gratitud, en primer término, para con aquellos que han desaparecido: el sabio bibliógrafo agustino Gregorio de Santiago Vela, a quien de tantas indicaciones útiles somos deudores; don Luis Rubio y Moreno, quien siendo subdirector de los Archivos de Indias en Sevilla nos guió y aconsejó con inagotable abnegación, y

mucho más el director de la Escuela de Estudios Superiores Hispánicos, Pierre París, cuya fecunda actividad no nos toca alabar, pero no podemos callar a la verdad la acogida tan simpática y paternal en Madrid y la benevolencia que nos permitió pasar muchos años inolvidables en contacto con la tierra, los hombres y el pasado de España y en compañía de hispanizantes, tales como nuestro muy querido amigo Maurice Legendre. También en Madrid nos cuidaremos muy bien de no echar en olvido a Carlos Pereyra, por sus sugestivas indicaciones y reflexiones, y al padre Atanasio López, por su erudita conversación, él que nada ignora de lo referente a la historia de la orden franciscana. En Sevilla, la amable colaboración del señor Cristóbal Bermúdez Plata, sucesor de Torres Lanzas en la dirección del Archivo de Indias, nos ha prestado los más valiosos servicios. Y ¿qué decir de cómo se nos recibió siempre en las diversas casas dominicas o agustinas, en Madrid, El Escorial, Salamanca y Almagro?

No menos amistosa fue la acogida, ni menos eficaz la ayuda que en México hallamos. Imposible mencionar aquí a todos los que se ingeniaron en hacernos agradable y fructuosa la permanencia en aquel lejano país. No quisiéramos sin embargo dejar de referirnos al recuerdo agradecido y fiel que en nosotros dejó don Rafael Aguilar y Santillán, venerable secretario de la Academia Antonio Alzate y la Sociedad de Geografía; don Ignacio del Villar Villamil, el más parisiense de los mexicanos; don Ezequiel A. Chávez, don Joaquín Ramírez Cabañas, don Pablo Martínez del Río: al doctor lgnacio Alcocer, nuestro sabio guía de Tezcoco y de Huexotla; a los señores Jean Balme y Albert Misrachi; al padre Roustan, cura de la parroquia francesa de México; al señor Bernard Vincent, director del *Journal Français du Mexique;* al señor Gustav Bellon, cuya encantadora hospitalidad en Oaxaca jamás olvidaremos. Debemos la mayor parte de las ilustraciones* de este volumen a la liberalidad de don José Benítez, director interino entonces del Museo Nacional de México, y a don Jorge Enciso, director de Monumentos Históricos, así como a su adjunto, don Rafael García Granados. Don Luis González Obregón, a quien fuimos presentados por nuestro amigo don Artemio de Valle-Arizpe, lo mismo que don Federico Gómez de Orozco, pusieron a nuestro servicio con incansable amabilidad sus magníficas bibliotecas personales y su conocimiento incomparable de la historia de la época colonial de México. Hallen aquí todos ellos la segura expresión de nuestra gratitud.

Mostramos ahora con todo respeto nuestra gratitud a Jean Gotteland, director general de Instrucción Pública, de Bellas Artes y Antigüedades de Marruecos, por la facilidad con que nos concedió una amplia licencia para nuestra misión en México; a Jean Perier, ministro de Francia en México, lo mismo que a sus colaboradores, cuya acogida tan cordial nos conmovió en lo más vivo; a Henri Hauser, profesor en la Sorbona, que no escatimó ni tiempo ni molestias para ayudarnos, y a Marcel Mauss, para quien ninguna ciencia es extraña y que nos sugirió amablemente ciertas correcciones útiles. Paul Rivet, no contento con haber puesto a nuestra disposición todos los recursos de la Sociedad de Americanistas de París, de abrirnos con toda largueza el *Journal* para nuestras anteriores publicaciones, de sostenernos y guiarnos con sus consejos por muchos años, es quien principalmente nos procuró la larga estancia en México, indispensable para dar la última

mano a nuestro estudio. Llegó su bondad al grado de modificar el itinerario de una misión suya a la América Central, para ser él quien nos presentara en los medios científicos mexicanos y nos hiciera sacar provecho de la autoridad que rodea su persona y sus trabajos. Nos sentimos muy obligados a expresarle aquí nuestro más hondo agradecimiento.

Tanto en España como en México nos hemos visto obligados a frecuentar diferentes bibliotecas públicas. Difícil era un trabajo metódico en el tiempo de nuestro estudio, en la Sección Ordinaria de Impresos de la Biblioteca Nacional de Madrid (1922-1927), debido a su organización.[12] En la Sección de Manuscritos y Libros Raros hallamos, por el contrario, lo mismo que en la Biblioteca de Ultramar, una reglamentación más amplia y favorable a la investigación científica, un personal muy competente y una perfecta cortesía, para todo lo cual no podemos tener sino alabanzas. Lo mismo habrá que decir de la Biblioteca del Centro de Estudios Históricos y la de la Academia de la Historia, en Madrid, y la biblioteca de la Academia Antonio Alzate y la de la Sociedad de Geografía, en México. La rica biblioteca del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía de México nos fue franqueada con generosidad y confianza conmovedoras; también allí encontramos un personal muy competente y abnegado y una cortesía nunca desmentida. A todos estos colaboradores, muchas veces modestos o desconocidos, estamos muy obligados a expresar nuestros más sinceros agradecimientos.

Nuestra última muestra de gratitud es para el Instituto de Etnología de la Universidad de París, que ha tenido a bien acoger y dar a la luz pública este trabajo nuestro.

ROBERT RICARD

Junio de 1932

[1] Acerca de todas estas divisiones en la época colonial, *cf*. Juan López de Velasco, *Geografia y descripción universal de las Indias*, Ed. Justo Zaragoza, Madrid, 1894, pp. 182-183, 247-260 y 282 *ss*. Tabasco, primeramente sujeto al gobierno de Chiapas, pasó más tarde a Yucatán.

[2] Acerca de este punto, *cf*. Pedro Joseph Parras, *Gobierno de los regulares de la América,* 2 vols., Madrid, 1783, II, pp. 295-296. Joaquín Ramírez Cabañas, *Las relaciones entre México y el Vaticano*, 2ª ed., México, 1928, pp. 34 *ss*., y Miguel O. de Mendizábal, "La conquista y la independencia religiosa de los indígenas", en *Contemporáneos*, julio de 1928, p. 160 [ed. facsimilar: *Contemporáneos*, t. I, FCE, México, 1981, p. 149].

[3] Mariano Cuevas, S. J., *Historia de la Iglesia en México*, ts. I, II (Tlalpan, D. F., 1921-1922). Dimos cuenta de esta publicación en *Revue de l'Amérique Latine*, junio de 1923, pp. 172-175. Nuestro juicio nos parece hoy demasiado optimista, tanto en lo referente a la obra misma como en lo referente a la evangelización en México. Estos dos volúmenes, reimpresos en El Paso en 1928, han sido analizados por el padre Paul Dudon, S. J., bajo el título "L'Evangelization du Mexique au XVIe siècle", en *Revue d'Histoire des Missions,* 1º de junio de 1929, pp. 161-194. [La edición más reciente de la obra del padre Cuevas es de 1942: Editorial Cervantes, 5 vols.]

[4] *Bulletin Hispanique*, enero-marzo de 1931, p. 81.

[5] Achille Léon, O. F. M., *Saint François d'Assise et son oeuvre*, París, 1928, páginas 253-254.

[6] *Revue de l'Amérique Latine*, agosto de 1931, pp. 164-166.

[7] La bibliografía eclesiástica mexicana se halla en las pp. 137-153, 169-180 y 207-209.

[8] Véanse pp. 330-349. Este capítulo fue publicado anteriormente bajo el título: "Die Christianisierung Mexikos", en *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, Berlín, t. XIV, 1924, pp. 145-160.

[9] Leonhard Lemmens, O. F. M., *Geschichte der Franziskanermissionen*, Münster, i, W., 1929, pp. 199-226.

[10] H. Holzapfel, *Manuale historiae ordinis fratrum minorum*, Friburgo en Brisgau, 1909, pp. 452-455. Exacta, pero también demasiado sumaria, es la breve disertación de un discípulo holandés de Schmildlin, el padre Maarschalkerweerd, O. F. M., "Über die Akkomodation der Franziskanermissionen, an einheimmische Sprachen und Gebrauche in Mexiko in 16 Jahrhundert", en *Festschrift Schmidt*, Viena, 1928, pp. 904-907.

[11] Diego Pérez Arrilucea, O. S. A., "Trabajos apostólicos de los primeros misioneros agustinos de México", en *La ciudad de Dios,* t. 92, pp. 298-310 y 420-428, y "Los agustinos en México en el siglo XVI", *ibid*., t. 94, pp. 335-343; t. 95, pp. 5-16 y 241-251; t. 96, pp. 111-119; t. 97, pp. 115-126; t. 98, pp. 265-276 y 363-372; t. 99, pp. 253-261.

[*] Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*. Edición de Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, Colección de Escritores Mexicanos, núms. 41-44, Editorial Porrúa, México, 1947, 4 vols. [Ed.]

[*] El autor se refiere a las ilustraciones de la edición original, que otras son las que se reproducen en ésta. [Ed.]

[12] Es de absoluta justicia agregar que, en fechas posteriores, la Biblioteca Nacional de Madrid fue totalmente reorganizada casi a la perfección, de modo que hoy es fácil trabajar en mejores condiciones.

INTRODUCCIÓN
[Fuentes y documentos]

Fuentes principales de nuestro estudio. Documentos de los archivos: lista de publicaciones esenciales y de documentos inéditos de los Archivos de Indias. Bibliografía antigua de la misión franciscana de México: crónicas generales, crónicas regionales y obras referentes a la historia general de la orden, o a la historia de la orden en España. Bibliografía dominicana: crónicas de México y crónicas de España. Bibliografía agustina: crónica general de Grijalva, crónicas de Michoacán, crónicas generales de la orden y crónicas de España. Diversas obras eclesiásticas referentes a la historia religiosa de Nueva España.

EL PRESENTE ensayo se funda al mismo tiempo en documentos de los archivos, publicados o inéditos, y en las crónicas eclesiásticas, u obras similares, utilizadas, bien en sus ediciones recientes, bien en las antiguas, más o menos raras, bien, en el caso de unas cuantas, en manuscritos. Necesario es, por consiguiente, someter a un examen especial estas crónicas y obras, determinar su filiación y sus interrelaciones, así como aquilatar su valor histórico. Pero, antes de entregarnos a tal trabajo, verdadero estudio crítico, es preciso señalar las principales series de documentos de archivos de que hemos hecho uso.

Cuatro son las colecciones de documentos singularmente valiosas para quien quisiere estudiar la historia religiosa de México en el siglo XVI:

1. El Apéndice Documental (270 pp.) de la biografía de Zumárraga por el historiador y bibliógrafo mexicano don Joaquín García Icazbalceta.[1] En él se hallan agrupadas piezas de primaria importancia para la historia de la Iglesia en México, de 1529 a 1548. Algunos documentos, conocidos de Icazbalceta sólo en los extractos hechos por Muñoz, han sido publicados íntegros por el padre Cuevas.

2. La *Nueva colección de documentos para la historia de México*, publicada de 1886 a 1892, por el mismo Icazbalceta. Esta colección, llamada "nueva" porque Icazbalceta había publicado antes otra —de 1858 a 1870—, abarca cinco volúmenes, importantes todos ellos, pero de mayor utilidad los dos primeros (1886 y 1889). Contienen numerosas cartas y relaciones de religiosos y la mayor parte del segundo está formada por la colección de piezas referentes a los franciscanos conocida con el nombre de *Códice Franciscano*. En él se halla una multitud de informes acerca de los procedimientos de evangelización de dichos religiosos.[2]

3. El tomo XV de la colección intitulada *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, publicada por Genaro García. Este volumen, que apareció en México en 1907, lleva por título *El clero de México durante la dominación española según el archivo inédito archiepiscopal metropolitano*. El editor es hostil a los misioneros, pero este volumen de documentos es importante en cualquier aspecto que se considere, y con todo y sus defectos de impresión en las fechas, podrá ser un precioso auxiliar de quien intente fijar pormenorizadamente la cronología de la historia religiosa de México en el siglo XVI.

4. Los *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México,* recopilados y

anotados por el padre Mariano Cuevas, S. J., y publicados en México en 1914 bajo la dirección de Genaro García.[*] Estos documentos provienen del Archivo General de Indias en Sevilla y son casi todos de primario interés. Van precedidos de noticias biográficas y seguidos de cómodos índices, generalmente exactos. Verdad es que algunas cartas de Zumárraga habían sido publicadas ya por Fabié, como veremos después, pero esto en nada atenúa el mérito de esta publicación excelente. En su *Historia de la Iglesia en México* el padre Cuevas cita o reproduce una buena cantidad de documentos inéditos, tomados igualmente del Archivo de Indias.

Fuera de estas colecciones, referentes a México únicamente, pueden hallarse documentos útiles en dos colecciones que se refieren a toda la América española, íntegramente, la primera, y a la historia de la colonización española, la segunda. Son: *Cartas de Indias*, publicadas en Madrid, en 1877, y *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, sacados en su mayor parte del Real Archivo de Indias;* se comenzaron a publicar en Madrid el año 1864 y se suelen citar bajo el título de *Colección de documentos inéditos del Archivo de Indias* (aquí les damos esta sigla: CDIAI). El número de los volúmenes publicados es 42. Ambas colecciones son muy conocidas. Puede desaprobarse en la primera el peso y las dimensiones. La segunda ha sido criticada con frecuencia, no sin motivo, hay que admitirlo, pero también debe admitirse que allí al menos hallamos publicados y agrupados documentos en gran número, de verdadera importancia y cuyos originales, casi siempre, no se pueden estudiar sin dificultad y pérdida de tiempo.

Debemos aún mencionar algunas publicaciones parciales de documentos: el volumen I de la *Colección de documentos históricos… referentes al arzobispado de Guadalajara,*[3] y las *Cartas de Zumárraga*, publicadas por Jiménez de la Espada, por Fabié, y por Serrano y Sanz.[4] Por nuestra parte, hemos dado a conocer en la *Revue d'Histoire Franciscaine* así como en el *Journal de la Société dés Américanistés* cierto número de documentos inéditos relacionados con la historia de las órdenes religiosas en México.[5] Séanos también lícito hacer mención de las *Cartas de Fr. Alonso de Montúfar, segundo arzobispo de México*, que publicamos en nuestros *Estudios y documentos para la historia misionera de España y Portugal (Études et Documents pour l'Histoire Missionaire de l'Espagne et du Portugal)*.[6]

Los documentos que hemos publicado también en el curso de nuestras investigaciones se conservan, unos en la Biblioteca Nacional de Madrid; otros, en el Archivo General de Indias, en Sevilla. Ponemos aquí la lista de documentos inéditos del AGI que hemos utilizado en nuestro estudio:

Real Patronato, I-2-9/29 (Ramo 7º):

"Ynformación de la vida, costumbres y naturaleza de Don Frai Bernardo de Alburquerque, electo obispo de Oajaca, dominicano y natural de Alburquerque, México, 14 de agosto de 1559."

Audiencia de México:

58-3-8. Carta del virrey don Luis de Velasco a Felipe II. México, 30 de septiembre de 1558.

59-4-3. Carta de los regidores de Huejotzingo al rey. Sin fecha.

60-2-16. Carta de varios dominicos al Consejo de Indias. México, 18 de septiembre de 1553.

Carta de los provinciales de los franciscanos, dominicos y agustinos a Carlos V. México, 15 de septiembre de 1555.

Carta de fray Francisco de Toral a Felipe II. México, 23 de enero de 1559.

Carta de un desconocido a Felipe II. México, 1º de septiembre de 1559.

Carta de fray Francisco de Toral a Felipe II. México, 13 marzo de 1560.

Carta de fray Pedro de la Peña a Felipe II. México, 25 de julio de 1561.

Carta de varios dominicos al Consejo de Indias. México, 22 de enero de 1564.

Audiencia de Guadajara:

Núm. 4. Carta de oficiales de la Nueva Galicia a Carlos V. Compostela, 20 de diciembre de 1549.

Núm. 7. Carta del licenciado Hernando Martínez de la Mancha (?) a Carlos V. Compostela, 8 de enero de 1551.

Núm. 10. Carta del licenciado Lebrón de Quiñones al príncipe Felipe. Mexualan, 10 de septiembre de 1554.

Núm. 86. Carta del licenciado Oseguera a Felipe II. Guadalajara, 29 de enero de 1563.

Núm. 104. Carta de fray Pedro de Ayala, obispo de Nueva Galicia, al Consejo de Indias. Sin fecha (¿1563?).

Núms. 105 y 106. Carta de fray Pedro de Ayala a Felipe II. Guadalajara, 6 de febrero de 1565 (con duplicado).

Núm. 110. Carta del mismo al mismo. México, 10 de noviembre de 1565.

Núm. 118. Carta del mismo al mismo. Nueva Galicia, 29 de febrero de 1566.

Núm. 127. Carta del mismo al mismo. Tlazazalca, 16 de marzo de 1567.

Núm. 144. Carta del mismo al mismo. México, 18 de marzo de 1569.[7]

No numerada. Cédula de la fundación del Convento de Zacatecas. El Escorial, 9 de noviembre de 1569.

Núm. 153. Carta de la Audiencia de Nueva Galicia a Felipe II. Guadalajara, 20 de marzo de 1570.

Núm. 157. Carta del capítulo de la Catedral de Guadalajara a Felipe II. Guadalajara, 1° de abril de 1570.

Justicia de Indias:

47-5-55. "Fr. Marcos de Alburquerque, Procurador de los Religiosos de la Orden de S. Agustín que residen en la Nueva España con el Obispo, Clero de Mechoacán, sobre los malos tratamientos y vejaciones que hicieron a los indios doctrineros de aquellas provincias y año de 1560."

51-6-10, núm. 2, Ramo 5. "El Arzobispo de México Don Fray Alonso de Montúfar, y Don Vasco de Quiroga, Obispo de Mechoacán, con los religiosos de Sn. Francisco, Sn.

Agustín y Sto. Domingo, sobre haber adquirido cierta jurisdicción de territorio y dar malos tratos a los indios", 1567.

Indiferente General, 146-1-8:

Carta de fray Diego de Olarte, fray Toribio de Motolinía y fray Alonso de Escalona a Carlos V. México, 28 de enero de 1552.

También convendría poner entre la documentación inédita las actas de los capítulos dominicanos, la crónica de Méndez y el manuscrito Sicardo, de que hablaremos más tarde.

Sumamente rica es la bibliografía de los trabajos que los franciscanos nos han dejado acerca de sus misiones en Nueva España.[8] Tenemos tres crónicas fundamentales como obras de conjunto: *Historia de los indios de la Nueva España,* de fray Toribio Motolinía; *Historia eclesiástica indiana,* de fray Jerónimo de Mendieta, y *Teatro mexicano*, de fray Agustín de Vetancurt.[9] Ignoramos la fecha exacta en que fue acabada la *Historia* de Motolinía: sólo sabemos que la *Epístola proemial* al Conde de Benavente es de 1541.[10] Como quiera que sea, sabemos perfectamente que Motolinía formó parte de la primera misión franciscana, la famosa de los Doce. Por tanto, su relato, si no el más completo, es quizá el más valioso, pues se trata de un testigo que cuenta con fidelidad y candor, pero no sin crítica, lo que hizo y lo que vio.[11] Además, sustancialmente nos ha conservado la biografía de fray Martín de Valencia, escrita por fray Francisco Jiménez, cuyo texto pasó por perdido hasta estos últimos años.[12] Por desgracia, la *Historia de los indios* no recibió de su autor la última y definitiva mano, como se prueba por diversos pasajes y el desorden mismo de la composición. Bien puede ser que esta *Historia* y otro libro de Motolinía, conocido con el nombre de *Memoriales*,[13] representen dos estados fragmentarios e incompletos de una gran obra acerca de México, hoy día perdida y que Mendieta hubiera podido aprovechar.[14]

Mendieta llegó a México en 1554.[15] Bien es verdad que en los hechos que expone, referentes al periodo primitivo, no vio tanto como Motolinía, pero vio más que él, y llega a época muy avanzada, terminando en 1596 un trabajo que había emprendido en 1571.[16] Conoció, además, a muchos testigos de vista, entre los cuales hay que contar a algunos de los Doce.[17] Sus fuentes son inmejorables: los escritos de Motolinía, a los cuales remite con frecuencia;[18] los de fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún;[19] los archivos del convento de San Francisco en México.[20] Por lo demás, como escribe el padre Domayquia en el prólogo, Mendieta "no dice cosa en esta historia que no la hubiere visto por sus propios ojos, y las que no vio las supo de personas fidedignas que las vieron, y de relaciones y testimonios autorizados de escribanos, y de papeles que halló en los archivos de los conventos".[21] Para mayor abono, tiene Mendieta dotes de historiador muy notables, que no se hallan en igual grado en Motolinía. Se le pueden reprobar, no obstante lo dicho, ciertos silencios lamentables: ni una palabra acerca del clero secular, cuyas relaciones con el regular fueron por rareza buenas; ni una palabra

acerca de los concilios con que el episcopado trató de limitar la independencia de los religiosos.[22]

Fray Agustín de Vetancurt, nacido hacia 1620 y muerto por el 1700,[23] imposible que tenga una autoridad histórica semejante a la de sus predecesores. Aprovechó mucho a Mendieta, por intermedio de Torquemada.[24] Hay, sin embargo, en su obra informes que en vano se buscarían en los anteriores, y, aunque no sabemos de qué fuente los tomó, no tenemos tampoco razón alguna para desecharlos.

No faltará quien se admire de no ver incluida entre las obras fundamentales la *Monarquía indiana* de fray Juan de Torquemada.[25] Mientras no se publicó la *Historia* de Mendieta, por obra de Icazbalceta, parece haberse abusado mucho del valor de este libro como fuente para la historia de la evangelización de México, particularmente de las misiones franciscanas. Icazbalceta demostró palmariamente, en su introducción a la *Historia* por él dada a luz, que Torquemada tomó de su predecesor casi la totalidad de su relato acerca del apostolado franciscano en la Nueva España y pone allí un cuadro de las partes tomadas que no deja lugar a defensa.[26] Y no es que el autor haya tratado de ocultar el hecho de que toma partes del texto de Mendieta, contentándose con arreglarlo, pues ya en 1606 escribía públicamente fray Juan Bautista, a propósito de la *Historia eclesiástica indiana:* "Y hase mejorado en haber caído en manos del P. Fr. Juan de Torquemada, Guardián del Convento de Santiago Tlatilulco, discípulo mío y singular amigo, que no les dará menos vida y espíritu del que dio al libro que escribió de la vida y milagros del beato Fr. Sebastián de Aparicio, que imprimió los años pasados."[27] El mismo Mendieta había legado su manuscrito a fray Juan Bautista para la impresión y éste lo había enviado a fray Juan de Torquemada.

Al lado de estas crónicas generales, poseemos crónicas regionales, no carentes de importancia. El documento más antiguo, dentro de este orden, es el memorial de fray Diego Muñoz acerca de la provincia de Michoacán, el cual remonta a 1583,[28] y que, por otra parte, Mendieta y Vetancurt aprovecharon, ya resumiéndolo, ya amplificándolo, en lo referente a dicha provincia.[29] Con todo, este memorial de Muñoz no es una crónica en forma. Hay que esperar hasta mediado el siglo XVII para hallar una crónica oficial y metódica de Michoacán: la obra de La Rea sólo estuvo concluida en 1639 y no fue dada a la luz pública sino en 1643, en México.[30] Esta crónica contiene muchos pormenores acerca de la historia de dicha provincia, pero el autor ha tomado partes de Torquemada, lo que vale tanto como decir de Mendieta, en enorme proporción, y de la manera más excesiva se despreocupa de la cronología.[31] Casi contemporánea de la obra de La Rea sería la crónica acerca de la conquista temporal y espiritual de Jalisco, del padre fray Antonio Tello, franciscano igualmente. Si hay que creer a Mota Padilla,[32] la compuso hacia 1650. Cree Icazbalceta que Tello tenía por entonces 85 años y pudo, por consiguiente, conocer a los conquistadores mismos, y es en el uso que supo hacer de sus testimonios en lo que reside el interés de su documentación. Por lo que hace al resto de su obra, no hizo sino acudir a obras ya impresas y bien conocidas.[33] Por desgracia sólo

poseemos el segundo libro de esta crónica y, todavía, los 24 últimos capítulos fueron redactados por fray Jaime de Rieza Gutiérrez y, en último resultado, está incompleto. El primer libro se perdió, y el tercero, que no era de Tello, comprendía la biografía de los franciscanos "que evangelizaron a los tzacatecas, caxcanes, tecuexes, coras y huicholes de esta parte de la provincia". José López Portillo juzgó inútil su publicación y, después de esa fecha, desapareció.[34] Digno de lamentarse, a la verdad, pues si la crónica de Tello fue aprovechada por Mota Padilla y Frejes,[35] éstos, como es natural, no reproducen todo lo que dice Tello en la parte que podemos leer, y probable es que, si se sirvieron del resto, hayan dejado muchas cosas en silencio.[36] Fray Pablo Beaumont, segundo cronista de Michoacán, que escribió al acabar el siglo XVIII, no parece haber utilizado el memorial de Muñoz, aunque sí conoce a Tello, y a cada momento remite al lector a Gonzaga, Torquemada, La Rea y Vetancurt. En su advertencia al lector critica, con bastante acritud por lo demás, la crónica de La Rea, que le parece demasiado sumaria. Dice haber él recurrido a los archivos de la orden y a trabajos manuscritos, tales como la crónica de Espinosa. Su trabajo, desdichadamente desequilibrado por un enorme preámbulo, es por tanto en cierto sentido original en parte, y puede consultársele con utilidad en lo referente a la historia de Michoacán y a las misiones del norte.[37] Por lo que hace a la historia de estas últimas importa leer también la *Crónica de la provincia de N. P. S. Francisco de Zacatecas*, de fray José Arlegui, publicada en México el año 1737.[38] Este autor pretende haber aprovechado los archivos de su orden. En todo caso es con mucho superior a la mayoría de los cronistas religiosos en que da muchas indicaciones cronológicas: por desgracia, esta cronología sólo es rigurosa en apariencia, pues resulta a menudo contradictoria.

Las obras referentes a la historia general de la orden, o a la historia de la orden en España, son naturalmente menos importantes para nosotros. De esos autores casi no hay quien no haya utilizado a Motolinía o a Mendieta, y con frecuencia, unos a otros, sin agregar gran cosa de suyo. El padre Atanasio López ha llegado a demostrar que hasta Gonzaga, por más que su *De Origine Seraphicae Religionis Franciscanae* haya aparecido en Roma desde 1587, o sea, nueve años antes de que fuera acabada la *Historia eclesiástica indiana*, terminada en 1596, se hacía informar por Mendieta en los asuntos referentes a México,[39] al mismo tiempo que hacía uso del *Memorial* de Muñoz. El rarísimo *Memorial* del padre Moles[40] aparentemente se funda en la obra de Gonzaga, a la cual hace continuas referencias, pero en realidad, aunque Moles publicó su trabajo cinco años después de Gonzaga, ambos trabajaban paralelamente.[41] Los autores que escribieron posteriormente casi en su generalidad se documentaron en Motolinía y en Mendieta, sea directamente, sea casi siempre por mediación de Gonzaga, Moles y Torquemada. Tal es el caso de los frailes Antonio Daza, Pedro de Salazar, Juan de la Trinidad y Andrés de Guadalupe.[42] Debe, con todo, reconocerse que si Daza utilizó con abundancia a Gonzaga, Moles, la vida de fray Martín de Valencia por Francisco de Jiménez, la crónica dominicana de Dávila Padilla, la *Mesa franca* de fray Antonio de S.

Román,[43] el *De Moribus Indorum* de fray Toribio de Motolinía,[44] declara en su *Prólogo al lector* que tuvo entre sus manos documentos inéditos, y es además un concienzudo historiador, cuyo testimonio no resulta siempre despreciable.[45] Bueno será agregar que de cuantos autores siguieron a Daza, cada uno entró a saco en los escritos del anterior, o de los anteriores. Fray Manuel Barbado de la Torre, que sacó a luz en Madrid en 1745 el tomo primero de su mediocre obra, también pudo aprovechar el trabajo de fray Agustín de Vetancurt.[46]

No son muy numerosas las crónicas de los dominicos. La más importante para la materia de nuestro estudio es la de Dávila Padilla, publicada en Madrid el año 1596.[47] Este autor, como él mismo lo declara en su prólogo, fechado el 15 de enero de 1596, tuvo a su alcance buena información. "Este libro —dice— se escriuio en las Indias, y assi se habla en el como desde ellas. Comenzóle Fr. Andrés de Moguer aura quarenta años: prosiguióle fray Vicente de las Casas y fray Domingo de la Anunciación:[48] traduxolo luego en latín fray Thomas Castellar hasta que el año de 1589 me mandó el capítulo general de México recojer todos los papeles y escreuir historia en romance, y fué menester averiguarse lo más con originales vivos, por la cortedad con que se hallauan las cosas en los papeles…" [49] Y todavía al fin de su crónica escribe: "Fray Thomas Castellar, que vino de la Prouincia de Aragon, escriuio en latin las vidas de los santos desta Prouincia. Y sus papeles vinieron a mis manos con todo los que en la Prouincia auia, quando por capitulo me mandaron escreuir esta historia, el año de 1589. Y se le deue a este padre la luz de muchas cosas que aueriguo siendo lector del Collegio de S. Luis de Predicadores." [50] La crónica de Dávila Padilla representa, por consiguiente, una fuente fundamental, la cual sería aún más valiosa si el autor hubiera sido menos avaro de indicaciones cronológicas y menos pródigo de frases y anécdotas edificantes, lo mismo que si, preocupado hasta la exageración por enaltecer las virtudes personales de sus hermanos de orden, no hubiera relegado con frecuencia a un plano secundario la obra colectiva.

Cuantas crónicas siguieron de la misma orden, sean generales o especialmente consagradas a las misiones de México, aprovecharon con largueza el texto de Dávila Padilla. Remesal,[51] quien, para decir la verdad, casi exclusivamente se dedica a la América Central, alardea de independencia al tratar cuestiones que ya Dávila Padilla había tratado y muestra la intención de enmendar errores por este autor cometidos.[52] Pero los religiosos que prosiguieron la historia de la orden de predicadores en México, venidos después de Dávila Padilla, tales como Ojea y Franco,[53] casi nada nuevo han agregado acerca del llamado periodo primitivo, que, por otra parte, tampoco era el asunto principal de sus obras. La mayor parte de los hechos que refieren son posteriores a 1772 y después de esta época vivieron los personajes de quienes ellos tratan.

Hay que dar un lugar aparte, sin embargo de lo dicho, a fray Juan Bautista Méndez, cuya *Crónica de la Provincia de Santiago de México del Orden de Predicadores* no ha sido por desgracia publicada hasta el día de hoy. Tuvimos la buena suerte de consultar en

México una copia de esta crónica, sin duda autógrafa, gracias a las bondades de don Federico Gómez de Orozco, a quien tantos y tan valiosos servicios debemos.[54] Es seguro que el padre Méndez se documentó con abundancia en Dávila Padilla, en Remesal y en Burgoa, pero también unió a estos datos documentales el estudio directo de las actas capitulares, hoy perdidas, con excepción de algunos fragmentos. También debido a la amabilidad de Gómez de Orozco pude tener entre mis manos estos fragmentos: su examen nos sirvió para comprobar en diversos puntos la concienzuda exactitud del padre Méndez.[55]

Fray Francisco de Burgoa, en su *Palestra Historial* y su *Geográfica Descripción*,[56] terminadas, a lo que parece, la primera en 1667 y la otra a fines de 1670 o principios de 1671, se limita a la región de Oaxaca, pero vamos a ver pronto qué importancia tan de primer orden tuvo esa región para la historia de los frailes predicadores de México. Pocos escritores habrá más difusos y más confusos que Burgoa, pocas obras más fastidiosas e indigestas que las suyas, ya que en ellas las indicaciones precisas y positivas quedan sumergidas por los recuerdos y citas bíblicas y anegadas en un fárrago que tiene la pretensión de edificar, pero no logra sino fatigar. Sin embargo, son muy abundantes sus noticias y es indispensable resignarse a recoger las espigas entre la abrumadora paja de esos dos pesados libros.

Las historias del convento de San Esteban de Salamanca, editadas por el padre Cuervo,[57] son a primera vista muy ricas en datos. Sabido es que ese convento dio una gran multitud de evangelizadores a las misiones americanas. Pero bien pronto se da uno cuenta de que el principal de estos historiadores, fray Alonso Fernández,[58] nada importante trae que no haya sido ya dado a conocer por Dávila Padilla, y que este mismo historiador ha sido abundantemente aprovechado por los cronistas posteriores de su comunidad, fray Juan de Araya y fray Jerónimo de Quintana.[59] El *Memorial* y la *Insinuación* que el padre Cuervo da al fin de su publicación nada de original nos ofrecen;[60] todo viene de Dávila Padilla, de Remesal y de Fernández, principalmente. Otro tanto puede decirse de la historia inédita de fray Esteban de Mora, señalada por el padre Cuervo y que se conserva también en el convento de San Esteban, donde hemos podido examinarla:[61] no se trata sino de una compilación de mediocre valor. Por consiguiente, en materia de crónicas quedan solamente como fuentes principales las obras de Dávila Padilla, de Méndez y de Burgoa, que, a pesar de sus defectos, prestan las mejores garantías.[62]

Sin llegar a igualar a la literatura franciscana, la de los agustinos, que nos toca examinar ahora, es bastante más digna de nota que la dominicana. También aquí es conveniente distinguir entre las obras dedicadas especialmente a México y las que abarcan, sea la historia de toda la orden, sea la historia de la orden en España.

Fundamental es el trabajo de Grijalva,[63] que es casi para la historia de los agustinos en México lo que la historia de Dávila Padilla es para la de los dominicos. La crónica de

Grijalva está fundada también en abundante documentación de primera mano. "Los de mi orden —dice a sus lectores—, viendo que faltan muchas cosas en esta historia de las que todos sabemos an de quedar quejosos y descontentos. No ignoré ninguna de ellas, porque tuue muy copiosas relaciones, pero no fueron dignas de la historia, o por repetidas, o por pequeñas, y juzgué que si lo escriuiera todo, era dejar el grano con su paja." [64] Pudo él aprovechar obras que hoy han desaparecido, tales como la biografía de fray Juan Bautista de Moya, por fray Agustín de la Coruña,[65] y tuvo también, con toda seguridad, entre las manos la crónica comenzada por fray Alonso de Buica y terminada por fray Francisco Muñoz; por su parte no hizo sino ponerla en forma.[66] En cuanto al padre Buica, había tomado sus datos de las fuentes más seguras.[67]

El estudio de Grijalva tiene que ser completado por el de otras tres obras: las crónicas de Michoacán, de fray Juan González de la Puente y de fray Diego Basalenque, y la *Americana Thebaida,* de fray Matías de Escobar.[68] La crónica de González de la Puente, contemporáneo en su obra de Grijalva, y que tenía un asunto menos amplio,[69] tiene valor original. Basalenque, que escribió su crónica en 1644,[70] conoció y utilizó a Grijalva; por lo demás, su obra no es sino una refundición de la de González de la Puente, a quien, sin embargo, ni siquiera nombra. Tiene, con todo, su alcance particular. Puede leerse en el prólogo al lector: "No menos lo merezco [el crédito] en quanto al primer libro, donde se trata de lo sucedido en sesenta años, que esta Provincia estuvo vnida con la de México, porque luego que professé de diez y seis años fui cubiculario del M. Fr. Diego de Soria, Prior que era de México, y hombre en aquel tiempo de ochenta años, poco menos, y que fué de los primeros moços que vinieron de España, y de los primeros que acá tomaron el hábito: Luego assimismo fui cubiculario quatro años del P. Fr. Luis Marín, Rector de S. Pablo, de los primeros nacidos en esta tierra, y tomado el hábito en ella, a todos los quales las más pláticas que les oí, eran de la fundación de la Provincia Mexicana, y todo lo en ello sucedido. También comuniqué con el señor Obispo D. Fr. Pedro de Agurto, que me dio el hábito, y con el P. Fr. Iuan de S. Catalina, los primeros Novicios que acá nacieron, a quienes oí muchas cosas de las sucedidas en aquel tiempo. Y pues el agua no ha corrido por muchos arcaduces, sino de los dichos a mí, todos dignos de crédito, también se puede creer con seguro el primer libro, que es como haverlo visto yo." [71] Con referencia al asunto del padre Moya, dice: "Al P. Juan Baptista… conocí, vi, hablé, traté y conversé más de veinte y cinco años." [72] Conoció, igualmente, a fray Melchor de los Reyes.[73] Por lo que toca a Escobar, por más que se haya servido de las crónicas anteriores,[74] trae muchas cosas de su cosecha y es particularmente rico en indicaciones bibliográficas, pero como acaece con tan lamentable frecuencia en obras de este género, su cronología es extremadamente defectuosa. Bueno será agregar también al estudio de estas cuatro crónicas el de las adiciones manuscritas del padre Sicardo a la crónica de Grijalva, conservadas en la Biblioteca Nacional de Madrid, donde hemos podido recoger extractos.[75]

Las obras generales, o referentes a la historia de la orden en España, son casi en su

mayoría de muy escasa calidad. Van aquí en orden cronológico los nombres de las que hemos consultado: la crónica de fray Jerónimo Román, la de Pánfilo, el *Monasticon* de Crusenius (Kruesen), el *Alphabetum Augustinianum* y la historia del convento de Salamanca, de Herrera, la crónica de Portillo, la historia general de los agustinos descalzos, de fray Andrés de San Nicolás, y la de los agustinos de Salamanca, de Vidal.[76] Los informes que nos suministra fray Jerónimo Román son de extremadamente poco valor; no hace más que dar las fechas de los capítulos y la sucesión de los provinciales. Igualmente Pánfilo consigna con mucha precisión y conciencia, fundado en los archivos de la orden, las fechas de los capítulos y de las fundaciones. Aunque limitado a esta historia puramente exterior, vista en este aspecto su crónica presta buenos servicios. Las restantes obras tienen el defecto ya conocido y señalado al tratar de las crónicas franciscanas o dominicas: más moralistas que historiadores, los autores más bien se proponen la edificación de sus lectores y moverles a piadosa admiración. Tal es, en particular, el caso de la muy mediocre compilación de Portillo, quien, por lo demás, como todos los otros, si exceptuamos a Román, Pánfilo y el sumario y fastidioso Crusenius, cada vez que ha tenido que tratar de México acude a la crónica de Grijalva. También conviene añadir que estos autores se han copiado unos a otros. Si quitamos a Román, Pánfilo y también Crusenius tienen por fuente común a Grijalva, pero Herrera utilizó a Román; Andrés de San Nicolás y Portillo utilizaron a Herrera; Vidal utilizó a Portillo y a Herrera. Por otra parte, la crónica de Vidal se reduce a un desarrollo, muy inferior en lo que toca a la crítica, de la historia de Herrera. Andrés de San Nicolás, en sus biografías de los primeros misioneros agustinos de la Nueva España,[77] se propone únicamente estudiar los orígenes de la Recolección.[78] Los más serios de todos estos trabajos son los de Herrera, principalmente la *Historia… del convento de Salamanca.*[79] No cabe duda de que en esta última obra se sirve de los escritos de Grijalva y Calancha y repite muchas cosas que había dicho en su *Alphabetum;* pero sus informes acerca de México se hallan menos dispersos y su documentación es más amplia y más precisa, como su asunto resulta más limitado. Puede uno hallar allí, entre otras, un buen número de indicaciones que no están en Grijalva y que ayudan algunas veces a rectificar felizmente sus afirmaciones.[80]

Después de haber tratado de las crónicas de las órdenes, conviene, por último, exponer aquí con brevedad el crédito que merecen y los caracteres que tienen algunas obras muy generales, salidas de la pluma de personas eclesiásticas y referentes a la historia religiosa de España y de las Indias, o bien, a la historia de México. Ya por el año 1577, fray Esteban Salazar, agustino que se hizo cartujo, que había vivido en Nueva España y conocido a sus primeros evangelizadores, había dado en sus *Discursos sobre el Credo* un cuadro sucinto de conjunto acerca de la conversión de México al cristianismo y referido ciertas anécdotas edificantes de la vida de algunos misioneros.[81] En 1585, otro agustino, fray Antonio de San Román, autor del *Consuelo de penitentes*, dentro del género edificante siempre, da la biografía de los “nueve varones de la fama”.[82] Ambas obras,

interesantes más que todo por su fecha y porque nos prueban la rapidez con que se hicieron populares los misioneros de México en el mundo religioso español, apenas tienen mediano valor histórico. Sin embargo, Herrera se sirvió del *Consuelo* en su historia del convento de Salamanca, y Fernández en su *Historia eclesiástica de nuestros tiempos.*[83] Para la historia de los franciscanos en México, Fernández recurrió a Gonzaga, y para la de los dominicos, a Dávila Padilla. Lo cual no quiere decir que sea un historiador de segunda mano, sino que él se entregó a investigaciones personales.[84] Por lo que toca al *Teatro,* de González Dávila, compilación hecha a conciencia y muchas veces útil, no es posible considerarlo como fuente de verdadera importancia.[85]

Aún es conveniente señalar una obra muy curiosa, de muy peculiar carácter, que no puede clasificarse entre ninguna de las categorías anteriores. Se trata de la *Rhetorica Christiana*, dada a luz en 1579 por el franciscano fray Diego Valadés.[86] Es, desde luego, un tratado de retórica y la evangelización de México se cita allí sólo como una manera de ilustrar el asunto, pero como el autor había trabajado en Nueva España en la conversión de los indios, da en su libro muy interesantes indicaciones acerca de los métodos de los frailes, principalmente franciscanos,[87] usados para la instrucción de los indígenas en la fe católica, y llega a insertar un número de cuadros de los que aquéllos se servían para enseñar de manera vívida y concreta el catecismo a los naturales. Debe tomarse en cuenta, sin embargo, que el resumen de la evangelización de México, comprendido en cuatro capítulos (XXII a XXV) de la Cuarta Parte, adornado de ricas ilustraciones, pintorescas y encantadoras, nada nuevo dice que no sea conocido por otras fuentes. Debemos también a Valadés la publicación de una obra póstuma del famoso franciscano francés establecido en México, doctor Juan Focher, es decir, el *Itinerarium Catholicvm Proficiscentium, ad Infideles Conuertendos,* que salió de prensas en Sevilla (1574). Como el título inclina a adivinarlo, es más bien obra teórica que exposición histórica. Pueden hallarse allí preceptos y consejos para la evangelización de los infieles en general. Nada preciso acerca de la evangelización de México. Focher, canonista y teólogo eminente, examina más bien los problemas de teología, derecho y liturgia que pueden presentarse en las misiones entre infieles.[88]

[1] *Don fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*, México, 1881.

[2] Acerca de las dos colecciones publicadas por Icazbalceta, véase la bibliografía de Léon Lejeal, *Les Antiquités Mexicaines*, París, 1902, núms. 27 y 28. En la primera colección publicó Icazbalceta los textos de Motolinía y Mendieta de que se hablará después. Al fin del *Códice Franciscano* se pueden ver adiciones y correcciones al *Zumárraga* (páginas 268 *ss.*), más tarde reproducidas por Agüeros en la edición de las *Obras* de Icazbalceta, t. X, México, 1899, pp. 299-321. [*Códice Franciscano. Siglo XVI*… Ed. Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941, vol. II de la *Nueva colección*… de J. García Icazbalceta.]

[*] [Segunda edición: México, Porrúa, Biblioteca Porrúa, núm. 62, 1975. Ed.]

[3] Volumen I: *Documentación referente a la erección de la diócesis y a sus dos primeros obispos* y *pontificados (1547-1669)*. Guadalajara, 1922. Esta publicación ha sido dirigida por el arzobispo de Guadalajara y será citada bajo su nombre, monseñor Orozco y Jiménez.

[4] Jiménez de la Espada, "Tres cartas familiares de Fr. Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México, y contestación a otra que le dirige Fr. Marcos de Niza", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, VI, 1885, pp. 239-252. Estas cartas fueron reproducidas por Icazbalceta, con algunas correcciones, en el *Códice Franciscano*, páginas 281-293. A. M. Fabié, "Nueva colección de documentos para la historia de México", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XVII, 1890, pp. 5-84. Las cartas 1, 2, 3, 5, 6, 7, 9 y 11 fueron nuevamente publicadas por Cuevas en sus *Documentos*, XIII, XV, XVI, XXIII, XXV, XXVI, XXVIII y XXIX. El núm. 5 había ya sido publicado en la CDIAI, XLI, 1884, pp. 161-184. El núm. 13 en el mismo vol., pp. 278-280. M. Serrano y Sanz, "Cartas de don Frai Juan de Zumárraga de la Orden de San Francisco, primer obispo de México, escritas a Suero del Águila", *Revista de Archivos*, 1901, pp. 162 *ss.*, 251 *ss.*, 491 *ss.* y 654 *ss.*

[5] "Documents pour l'histoire des Franciscains au Mexique", *Revue d'Histoire Franciscaine*, abril de 1924, pp. 216-235. "Une lettre de Fr. Juan de Gaona à Charls-Quint", RHF, enero de 1926, pp. 119-121. "Un document inédit sur les Agustins de la Province du Mexique en 1563", *Journal de la S. des Américanistés de París*, 1926, pp. 21-49. "Une procuration en faveur de Las Casas", JSA, 1927, pp. 390-392.

[6] Lovaina, 1931, pp. 66-118. También están recopiladas en ese volumen nuestras publicaciones de RHF y JSA.

[7] Las cartas núms. 105-106, 110, 118, 127 y 144 fueron publicadas por Orozco y Jiménez, pp. 280-301; 314-320; 329-345 y 364-368. Esta publicación, hecha en México en 1922, nos era desconocida aún en 1923, al tiempo de nuestros trabajos en el Archivo de Indias. Ejemplo bien claro de la falta de organización de los estudios americanos de que hemos hablado antes, en el Proemio.

[8] Como un resumen general de la bibliografía eclesiástica mexicana puede verse el opúsculo de la señorita Raquel García Méndez y Desgardin, *Los cronistas religiosos del siglo XVI*, México, 1930.

[9] Hay cuatro ediciones de Motolinía: 1ª, Londres, 1848 (en *Antiquities of Mexico*, de Lord Kingsborough. Al final del tomo IX lleva 60 páginas, 58 de las cuales son de texto. Tiene paginación propia, pues era la primera parte del tomo X que no se publicó). 2ª, México, 1858 (en García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, t. I, pp. 1-249). 3ª, Madrid, 1869 (en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, t. LIII, pp. 297-474). 4ª, Barcelona, 1914 (edición del padre Daniel Sánchez García y de la cual son nuestras referencias por ser la mejor, juntamente con la de Icazbalceta, la más fácil de hallar y de manejar). [5ª ed., México, Porrúa, Estudio crítico, apéndices, notas e índices de Edmundo O'Gorman, Col. "Sepan cuantos…", núm. 129, 1979. Ed.] Véase R. Ricard, "Notes sur les éditions et le manuscrit de la 'Historia de los indios de la Nueva España'", RHF, octubre de 1924, pp. 493-500, y *Etudes et documents*, pp. 31-39, así como Robert Streit, *Bibliotheca Missionum* (DM), Aquisgrán, 1924, pp. 112-115. Desgraciadamente, el padre Streit confunde la *Historia de los indios de la Nueva España*, de Motolinía, con la *Relación… de Michoacán* (acerca de la cual *vid. infra*, p. 116). El manuscrito de la *Historia* se conserva en la Biblioteca de El Escorial, con la nota X-II-21. Según el padre Lorenzo Pérez (*Archivo Iberoamericano*, III, 1915, p. 311), habría otro manuscrito en la

Biblioteca del Real Palacio. El Conde de las Navas, bibliotecario de Alfonso XIII, se dignó escribirnos que le es desconocido dicho manuscrito. ¿Acaso se equivocó el padre Pérez por la nota del padre Marcelino da Civezza, que en su *Saggio di Bibliografia... Sanfrancescana* (Prato, 1879, núm. 437) dice que el manuscrito de Motolinía se halla en el Real Palacio? Como el padre Pérez conocía ya el manuscrito de El Escorial llegó a pensar que existían dos. Hemos adoptado definitivamente la acentuación de Motolinía (con acento en la segunda i), que según nuestro amigo el doctor Ignacio Alcocer es la más cercana a la pronunciación náhuatl. La *Historia* de Mendieta permaneció inédita hasta que la dio a la prensa Icazbalceta en México en 1870. [Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana. Obra escrita a fines del siglo XVI*. Segunda edición facsimilar, Biblioteca Porrúa, núm. 46, Porrúa, México, 1971. Ed.] El *Teatro* de Vetancurt fue publicado por primera vez en México en 1698. Aquí nos servimos de la reimpresión en cuatro volúmenes hecha en México en 1870-1871. [Fray Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano. Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México. Menologio franciscano*. Primera edición facsimilar, Biblioteca Porrúa, núm. 45, Porrúa, México, 1971. Ed.]

10 Acaba: "... día del glorioso Apóstol San Matías, año de la Redención humana 1541" (p. 12). La fiesta de San Matías es el 24 de febrero; *cf*. Ricard, *art. cit.,* p. 499.

11 Acerca de Motolinía pueden verse: el trabajo de Ramírez, al principio de la edición de Icazbalceta; la noticia de C. Fernández Duro, *Colección bibliográfico-biográfica de noticias referentes a la provincia de Zamora*, Madrid, 1891, pp. 465-467, núm. 705, y los artículos del padre Atanasio López, O. M., en *El Eco Franciscano* (Santiago de Compostela), XXXII, 1916, pp. 14-18, y XXXIV, 1917, pp. 65-68.

12 Fue publicada esta biografía por el padre Atanasio López, O. M., en AIA, julio-agosto de 1926, pp. 48-83. Para ser más exactos, el padre López da a luz la copia incompleta que se halla en la Biblioteca Provincial de Toledo (*cf*. su "Descripción de los manuscritos franciscanos existentes en la Biblioteca Provincial de Toledo", núm. 5, p. 53. en AIA, enero-febrero de 1926, pp. 49 *ss.;* sobretiro, Madrid, 1926, p. 9). También halló el padre López una serie de biografías de religiosos, pero es una pura compilación (*Descripción*, núm. 6, pp. 53-55; sobretiro, pp. 9-11).

13 Edición de Luis García Pimentel, París, 1903. [*Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Ed. preparada por Edmundo O'Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, núm. 2, 1971. Ed.]

14 *Cf*. el artículo del padre Atanasio López, "Fray Toribio Motolinía, misionero e historiador de México en el siglo XVI", extracto de *Iluminare*, enero-febrero de 1931.

15 Acerca de Mendieta, *cf*. J. García Icazbalceta, *Nueva colección*..., 1, 1889, pp. XI-XXXI. [Reimpresión más reciente de la *Nueva colección de documentos para la historia de México*, vols. IV y V: *Códice Mendieta. Documentos franciscanos, siglos XVI y XVII*, edición facsimilar, Eduardo Aviña Levy, editor, Guadalajara, 1971, 2 vols. Ed.] Fray Juan Larrínaga, O. F. M., "Fray Jerónimo de Mendieta, historiador de Nueva España (1525-1604)", en AIA, I, 1914, pp. 290-300 y 488-499; II, 1914, pp. 188-201 y 387-404, y IV, 1915, pp. 341-373. *Vid*. también las indicaciones de fray Juan Bautista (1606) en *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*, Madrid, 1892, del Conde de la Vinaza, p. 63.

16 Larrínaga, AIA, IV, 1915, p. 354.

17 "Y de los que vivimos conocimos a algunos de los doce..." (lib. V, cap. 20, p. 617). Fue testigo de un hecho en la vida de fray Juan de Ribas, uno de los Doce (lib. V, cap. 24, p. 624), y conoció a Motolinía, muerto en 1569 (*cf*. las noticias de Icazbalceta acerca del autor y la obra al principio de su edición de la *Historia eclesiástica indiana*, p. XVIII [segunda edición facsimilar, Biblioteca Porrúa, núm. 46, Porrúa, México, 1971. Ed.] y Larrínaga, AIA, I, p. 493). También fue testigo de un hecho de la vida de fray Diego de Olarte (lib. V, cap. 36) y conoció al arzobispo Montúfar (lib. V, cap. 47).

18 Tomó, entre otras cosas, de la *Historia* de Motolinía, el capítulo 14 del Tratado Tercero, para hacer los capítulos 24 a 27 de su Libro III. Estos mismos fueron copiados por Torquemada y un tanto arreglados (*Monarquía indiana*, libro XV, caps. 24 y 30 a 35). Acerca de estas partes que Mendieta toma de Motolinía, véase *Cuestionario histórico* del padre A. López, AIA, marzo-abril de 1925, pp. 221-222, y principalmente su artículo en *Illuminare,* febrero de 1931, ya citado.

[19] *Cf*. Icazbalceta, *loc. cit*., p. XXVII, y padre A. López, AIA, noviembre-diciembre de 1922, p. 344 (el artículo de mayor importancia se titula “Misiones o doctrinas de Michoacán y Jalisco, México, en el siglo XVI, 1525-1583”, pp. 341-425).

[20] *Cf*. lib. V, cap. 20, p. 617.

[21] Ed. Icazbalceta, p. 7; Larrínaga, AIA, IV, 1915, p. 372.

[22] *Cf*. las observaciones de Primo Feliciano Velázquez en *La aparición de Santa María de Guadalupe*, México, 1931, pp. 377-378.

[23] Acerca de la biografía de Vetancurt, *cf*. la noticia puesta por los editores al principio del tomo I de *Teatro mexicano*, pp. III-VII, y acerca de la obra, *vid*. A. López, AIA, noviembre-diciembre de 1922, pp. 377-380. Las partes que más interesan para nuestro estudio son la *Crónica de la provincia del Santo Evangelio*, que forma el tomo III de la edición de 1870-1871, y el *Menologio franciscano*, serie de biografías de religiosos, que forma el tomo IV. [Primera edición facsimilar, Biblioteca Porrúa, núm. 45, Porrúa, México, 1971. Ed.]

[24] *Cf*. Icazbalceta, HEI, p. XXIX.

[25] Aprobada en 1613, publicada en Sevilla en 1615; reeditada en Madrid en 1723, 3 vols. [Reimpresión facsimilar de la 2ª ed. en México, 1943-1944, por S. Chávez Hayhoe. T.] Como no es fácil hallar sino la segunda edición, nuestras referencias son a ella. Sólo la Tercera Parte, consagrada a la evangelización de México, es la que nos interesa de manera directa. [Ed. de la UNAM preparada por el Seminario para el Estudio de Fuentes de Tradición Indígena, bajo la coordinación de Miguel León Portilla, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, núm. 5, 1975-1980, 7 vols. Ed.]

[26] *Cf*. HEI, Introducción, pp. XXX-XLV. En la Tercera Parte de la *Monarquía indiana* sólo parecen ofrecer alguna originalidad los capítulos siguientes: lib. XV: 3, 6, 21-22, 27, 45, 46, 47; lib. XVI: 8, 13, 14, 25; lib. XVII: 9; lib. XIX: 1, 10, 11, 15, 16, 18, 19, 20, 24, 25, 26, 29, 30; lib. XX: 12, 53, 54, 55, 57, 62, 68, 70, 73, 76, 78 a 85; lib. XXI: 10, 11 y 12.

[27] Cit. por Vinaza, *Bibliografía*, p. 63. Es muy importante todo el pasaje para el conocimiento de la vida y de la obra de Mendieta. El padre A. López, en su artículo de *Illuminare*, en febrero de 1931, sobre Mendieta *(vid. supra)*, se inclina a pensar que tanto Mendieta como Torquemada tuvieron una fuente común, la cual podría ser la gran obra hipotética de Motolinía, conocida hoy sólo por fragmentos, que serían los *Memoriales* y la *Historia*. Esta seductora conjetura difícilmente podrá demostrarse, a menos que apareciera íntegra la supuesta obra grande. Por lo demás, parece estrellarse con el pasaje de fray Juan Bautista, que en nada la contradice, sino que parece más favorecer la opinión de Icazbalceta.

[28] Este memorial fue editado por el padre Atanasio López, en AIA, noviembre-diciembre de 1922, pp. 385-425 *(Descripción de la provincia de los Apóstoles San Pedro y San Pablo en las Indias de la Nueva España)*. Acerca de fray Diego Muñoz, véase la crónica de La Real (*cf*. más abajo), lib. II, caps. 13 y 14. El padre López, engañado por falsas indicaciones, no ha podido tener a la mano la crónica de La Rea y naturalmente no conoce esta biografía (*cf*. AIA, noviembre-diciembre de 1922, pp. 363, n. 2, y 382).

[29] *Cf*. A. López, AIA, noviembre-diciembre de 1922, pp. 344-346 y 380.

[30] Fray Alonso de La Rea, *Chronica de la Orden de N. Seraphico P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro* y *S. Pablo de Mechoacán en la Nueva España*, México, 1643. La obra se divide en tres libros, de los cuales el más importante para nosotros es el primero. Es difícil hallar la edición original, ya muy rara. Hay un ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid, R-4019, y una edición de México (1882) al cuidado de *La Voz de México*. Tendremos presentes ambos textos.

[31] Ya Granados y Gálvez había hecho esta observación. *Tardes americanas*, México, 1778, pp. 300 y 312.

[32] Fray Antonio Tello, *Libro Segundo de la Crónica Miscelánea en que se trata de la Conquista Espiritual y Temporal de la Santa Provincia de Xalisco*, Guadalajara, 1891. Para la fecha de su composición, *vid*. la introducción de López Portillo y Rojas, p. v.

[33] Acerca de la crónica de Tello, *cf*. Juan B. Iguíniz, “La Crónica Miscelánea de la Provincia de Santiago de Jalisco”, en *Boletín de la Biblioteca Nacional*, México, vol. XII, núm, 2, agosto a octubre de 1917, pp. 57-65. Acerca de las fuentes de ella, *cf*. A. López, en AIA, noviembre-diciembre de 1922, pp. 365-367, y en el núm. de marzo-abril de 1923, el artículo del mismo autor titulado “Misiones o doctrinas de Jalisco en el siglo XVI (adiciones)” pp. 235-270. Parece que Tello no conoció el memorial de Muñoz.

[34] *Cf*. López Portillo, libro citado, p. VIII, y J. Iguíniz, artículo citado, p. 57.

[35] *Historia de la Conquista de la Provincia de la Nueva Galicia*, escrita por Matías de la Mota Padilla en 1742, México, 1870 (acerca del autor, *cf*. Icazbalceta, *Biografías*, II, México, 1897, pp. 91-108). Fray Francisco Frejes, *Historia breve de la conquista de los Estados Independientes del Imperio Mexicano*, Guadalajara, 1878. La primera edición apareció en 1839, en Zacatecas. La *Memoria histórica de los sucesos más notables de la conquista particular de Jalisco por los españoles*, publicada en Guadalajara, en 1833, bajo las iniciales F. F. F. y reimpresa, también en Guadalajara, en 1879, es de menor importancia.

[36] La obra de fray Baltasar de Medina, *Chronica de la Provincia de S. Diego de México de Religiosos Descalços de N. P. S. Francisco en la Nueva España*, México, 1682, no es digna de tomarse en cuenta. El autor toma mucho de Gonzaga, o sea de Mendieta por su medio *(vid. infra)*, para el periodo de que nos ocupamos. Por lo demás, estudia mejor los acontecimientos posteriores a 1580, y lleva el propósito más de edificar al lector que de satisfacer su curiosidad.

[37] Fray Pablo de la Purísima Concepción Beaumont, *Chrónica de la Provincia por Antonomasia Apostólica de los Gloriosos apóstoles San Pedro y San Pablo de Mechoacán*. Esta crónica forma los tomos VII, VIII, IX, X y XI de la *Colección de memorias de Nueva España*, que “en virtud de órdenes de su Magestad, del Exmo. Sr. Conde de Revilla Gygedo y del M. R. P. Provincial Fr. Francisco García Figueroa, colectó, extractó, y dispuso en XXXII Tomos un religioso de la Provincia del Santo Evangelio de México por el año de 1792” (el padre fray Manuel de la Vega, de la observancia de San Francisco). Esta colección se conserva manuscrita en la biblioteca de la Academia de la Historia en Madrid, bajo la anotación 12-33-5ª y 6ª, 122 y *ss*. La colección anotada 10-9-2 es incompleta. Acerca de la crónica de Beaumont, lo mismo que la colección Vega, *cf*. Civezza, *Saggio*, núms. 68 y 750. Alfredo Chavero, *Obras*, I, México, 1904, pp. 217-230, y López (Atanasio), AIA, noviembre-diciembre de 1922, pp. 354-364. Como más de fácil acceso nos remitimos a la edición de *La Iberia* (5 vols., México, 1873-1874, Biblioteca Histórica de *La Iberia*, ts. XV a XIX); por desgracia no se funda en los manuscritos de Madrid, sino en una copia de la colección Ramírez que perteneció a Chavero (p. 9). Para las fuentes de la crónica, *vid*. “Aviso al benévolo lector y plan de esta obra”, vol. I, pp. 17-33. Más tarde hemos conocido, cuando ya la obra estaba por terminar, la nueva edición de la crónica de Beaumont, 3 vols., México, 1932 (ts. XVII, XVIII y XIX de las publicaciones del Archivo General de la Nación), con una introducción de don Rafael López. Esta edición está fundada en la colección de Vega, de la cual hay una copia en el Archivo General. Acerca de Arlegui y su crónica, *vid*. Juan Ruiz de Larrínaga, O. F. M., “P. José Arlegui: rasgos bio-bibliográficos”, en AIA, mayo-junio de 1928, pp. 289-307.

[38] Nuestras referencias son a la reimpresión de México, 1851.

[39] A. López, AIA, noviembre-diciembre de 1922, pp. 346-348. El padre López se apoya principalmente en el testimonio de fray Juan de Domayquia en sus Advertencias preámbulas a la HEI (pp. 9-10). Pero Mendieta mismo habla del memorial que envió a Gonzaga: “El padre Juan Bautista Moles, en el Memorial que recopiló de su provincia de S. Gabriel, dice que él hizo el Memorial de la provincia del Santo Evangelio (el cual parece haber leído en Roma, porque se lo prestó el padre general Fr. Francisco de Gonzaga, a quien yo lo envié), se engañó en nombrar a este padre Fr. Juan Juárez, que no se llamaba sino Fr. Alonso Juárez…” (lib. V, cap. 20, p. 616). *Cf*. Larrínaga, en AIA, IV, 1915, p. 266, n. 2.

[40] Fray Juan Bautista Moles, *Memorial de la Provincia de San Gabriel de la Orden de los frayles Menores de Observancia*. Madrid, 1592, Madrid, Biblioteca de la Academia de Historia, 5-2-8, 583. Las noticias referentes a México son muy dispersas, como es natural. Los capítulos más interesantes para nuestro intento son los VII, VIII y XIII a XXIV.

[41] Acerca de Moles, *cf*. R. Streit, *Bibliotheca Missionum*, I. Münster, i. W., 1916, p. 86, y A. López, AIA,

noviembre-diciembre de 1922, p. 376. Moles no conoció el memorial de Muñoz. Moles había redactado su obra por primera vez en 1583 y tuvo que rehacerla. Véase lo que él dice en su carta al Duque de Feria: "El Memorial de la Prouincia de San Gabriel se hizo y recopiló el año 1583, por orden del P. Fr. Francisco de Gonzaga, Ministro General de la Orden de nuestro Serafico Padre San Francisco, y por mandado de la obediencia me cupo a mí el trabajo de esta obra. La qual por hauerse hecho con breuedad (porque el padre General dió priessa) auiendose después hallado otras escrituras y probanzas de cosa señaladas dignas de memoria, tuue necessidad de hazerla de nueuo de más espacio, y con estillo y forma de vn libro como esta al presente" (f. 1). Esta carta no tiene fecha, pero el padre Moles dice lo mismo en su epístola a fray Juan de Ávila, provincial de San Gabriel, y esta epístola está fechada en el convento de San Gabriel de Badajoz el 25 de diciembre de 1587 (f. 6). Por consiguiente, el memorial de Moles estaba acabado varios años antes de ver la luz pública: hecho fácil de comprobar por las demás piezas, como licencias, aprobaciones, etc., colocadas al principio del volumen. Y como el padre Moles vio las notas que había enviado Mendieta a Gonzaga *(vid.* arriba el pasaje citado de Mendieta), cabe pensar que dichas notas fueron remitidas antes de diciembre de 1584, y con mucha probabilidad en el curso de ese año. Estas notas formarían parte de las "escrituras" de que habla Moles. Fray Juan de Domayquia dice también que Gonzaga y Moles trabajaban al mismo tiempo, *cf*. A. López, AIA, noviembre-diciembre de 1922, p. 347.

42 Fray Antonio Daza, *Cuarta Parte de la Crónica General de Nuestro Padre San Francisco y de su Apostólica Orden*, Valladolid, 1611. La obra se divide en cuatro libros, de los cuales el II está especialmente dedicado a las Indias Occidentales. Fray Pedro de Salazar, *Coronica y Historia de la Fundación y Progresso de la Provincia de Castilla, de la Orden del bienauenturado padre San Francisco*, Madrid, 1612. Fray Juan de la Trinidad, *Chronica de la Provincia de San Gabriel*, Sevilla, 1652. Obra póstuma, *vid.* en especial el lib. II. Fray Andrés de Guadalupe, *Historia de la santa provincia de los Ángeles*, Madrid, 1662, tiene noticias esparcidas por los libros V, VI y VIII *(cf*. Streit, BM, I, p. 246). Muy poca cosa se encuentra en fray Luis de Rebolledo, *Primera parte de la Chronica General de N. Seraphico P. S. Francisco, y de su Apostólica Orden*, Sevilla, 1598, y eso poco es a menudo erróneo o inexacto.

43 Acerca de Dávila Padilla y San Román, *vid. infra*.

44 *Cf. v. gr.* lib. II, caps. 13 y 14, en especial, pp. 49 y 53. Este relato del martirio de los niños Diego, Antonio y Juan, lo mismo que el del martirio de Cristobalito, están tomados de Motolinía y Dávila Padilla. Cuenta éste las dos historias en los capítulos XXII y XXIII de su libro primero; pero como él mismo advierte, de acuerdo con Motolinía: "Escriuele un bendito padre de los doze primeros conquistadores de almas, que de la orden del glorioso San Francisco vinieron a esta tierra y es digno de toda consideración y memoria. Escriuió este padre vn libro de los ritos y conuersión de los Indios, y hase quedado en quadernos de mano, mereciendo andar impreso en las de todos." En la Parte Tercera, capítulo 30, dice: "La historia de los tres niños mártires de Tlaxcala se halla en la Historia de Motolinía, en el cap. 14 del Tratado III (pp. 218-228), el cual sólo tiene veinte capítulos." ¿Es sencillamente un error de Dávila Padilla, o quiso hablar de otra obra de Motolinía, o tenía, al menos, un texto diferente del que tenemos hoy?

Éste es otro punto oscuro que presenta el problema del texto de Motolinía. *Cf*. acerca de este relato la nota de Ramírez, en el cap. 8 del lib. II de la *Historia de Tlaxcala* de Muñoz Camargo, México, 1894, p. 247, n. 1, y Viñaza, *Bibliografía*, núm. 878. Acerca del *De Moribus Indorum, cf*. A. López, AIA, marzo-abril de 1925, p. 222.

45 Acerca de la crónica de Daza, *cf*. López, AIA, noviembre-diciembre de 1922, pp. 376 *ss*. Un *lapsus calami* hace decir a López que salió a la luz en 1617. Acerca de Daza en general, *vid.* también las notas del padre López en "Obras del P. Fr. Antonio Daza", AIA, septiembre-octubre de 1921, pp. 243-247, y julio-agosto de 1922, pp. 123-126.

46 Fray Manuel Barbado de la Torre, *Compendio histórico Lego seraphico. Fundación de la Orden de Menores*…, t. I, Madrid, 1745.

47 Fray Agustín Dávila Padilla, *Historia de la Fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes, y casos notables de Nueva España*, Madrid, 1596. *Cf*. Streit, BM, II, pp. 271-272. Para la biografía de Dávila Padilla, *cf*. el artículo de Francisco Fernández del Castillo, en *Anales del Museo Nacional*, t. III, 4ª época, México, 1923, pp. 448-453.

[48] El padre Ramón Martínez Vigil, en su obra *La Orden de Predicadores, sus glorias*…, seguida del ensayo de una biblioteca de dominicos españoles, Madrid, 1884, distingue entre fray Domingo de la Anunciación, al cual atribuye: *Relaciones y parlicularidades de algunos religiosos antiguos, desde la fundación de la provincia de México hasta el año 80,* y *Conquistas espirituales de los religiosos de la Orden de Predicadores en la provincia de Méjico*, México, 1550 (p. 236), y fray Domingo de la Anunciación Elcía, autor de una *Historia de los primeros fundadores de la provincia de Méjico, y de los primeros Predicadores* (p. 275). Desconocemos los fundamentos en que se apoye esta distinción: en las crónicas no se halla sino uno solo, fray Domingo de la Anunciación.

[49] Fray Andrés de Moguer había escrito una biografía de fray Domingo de Betanzos (*cf*. Fernández, San Esteban, lib. I, cap. 41, en Cuervo, *Historiadores*, I, p. 119. Acerca de esta obra, *vid. infra*).

[50] Lib. II, cap. 93, p. 815. En el tomo V de la CDIAI, Madrid, 1866, pp. 447 *ss*., hallamos una *Relación de la fundación, capítulos y elecciones, que se han tenido en esta provincia de Santiago de esta Nueva España, de la Orden de Predicadores, hecha año de* 1569, sacada de la Colección de Muñoz, t. 89. Según éste, dicha relación fue enviada al general de los dominicos (p. 478, n. 1). Superfluo es preguntar si Dávila Padilla, que redactó su crónica en América, pudo consultar allí un duplicado de dicha relación: es evidente que tuvo que hallar los mismos informes en los papeles de que habla y de que se sirvió.

[51] Fray Antonio de Remesal, *Historia General de las Indias Occidentales, y particular de la Gouernación de Chiapa y Guatemala*, Madrid, 1620. [Tercera ed.: Biblioteca Guatemalteca de Cultura Popular “15 de Septiembre”, núms. 91-94, prólogo de A. Batres Jáuregui, Guatemala, José de Pineda Ibarra, 1966, 4 vols.] *Cf*. Francisco Fernández del Castillo, “Fr. Antonio de Remesal”, en *Boletín de la Biblioteca Nacional*, vol. XIII, núm. 9, julio-diciembre de 1920, pp. 151-173.

[52] Por ejemplo, en lo referente a la fecha de la llegada de la primera misión dominica a México *(vid. infra).*

[53] Fray Hernando de Ojea, *Libro Tercero de la Historia Religiosa de la Prouincia de México de la Orden de Sto. Domingo*, Ágreda y Sánchez, ed., México, 1897. Este tercer libro, continuación de los dos libros de Dávila Padilla, fue redactado, al menos en parte, en 1607 (*cf*. cap. n, p. 20: “este año, 1607, en que esto se escribe”), pero no fue dado a la prensa (*cf*. Introd. de Ágreda, p. vi). Fray Alonso Franco, *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México, Orden de Predicadores en la Nueva España*, Fray Secundino Martínez, ed., México, 1900. Según la Introducción de Ágreda, esta obra fue escrita entre 1637 y 1645 y permaneció inédita. *Vid.* los catorce capítulos del lib. I y los caps. 26 a 28 del lib. III.

[54] Comienza el manuscrito por tres hojas no numeradas: al reverso de la tercera está la protesta relativa al decreto de Urbano VIII, de puño y letra del padre Méndez, con la rúbrica respectiva. Sigue de la misma mano la crónica, en 141 fojas numeradas. El texto no está completo: se corta bruscamente al acabar el reverso de la foja 141, un poco después de comenzado el cap. 52 del libro IV, y llega hasta el año 1564. Acerca de la crónica del padre Méndez, *vid*. Cuevas, *Historia*, I, p. 10, y II, p. 79, y *Álbum histórico guadalupano del IV Centenario*, México, 1930, pp. 157-158.

[55] Convento de Santo Domingo de la ciudad de México, *Actas capitulares*. La colección abarca únicamente la consignación de actas de los cinco capítulos siguientes: 14 de septiembre de 1559; 5 de enero de 1561; 25 de septiembre de 1568; 27 de septiembre de 1576 y 22 de abril de 1581. También tuvo el padre Méndez en sus manos la relación enviada al padre general, en 1569, y de la cual hemos hablado ya, p. 61, n. 50. (*Vid*. crónica suya fs. 19 vº y 138 vº.)

[56] *Palestra Historial de virtudes, y ejemplares apostólicos. Fundada del zelo de insignes Héroes de la Sagrada Orden de Predicadores en este Nuevo Mundo de la América en las Indias Occidentales*, México, 1670. *Geográfica Descripción de la Parte Septentrional, del Polo Ártico de la América, y Nueva Iglesia de las Indias occidentales, y sitio astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca*, México, 1674. [México, Museo Nacional de México, 1903. Ed.] Ambas obras son sumamente raras y debemos su conocimiento a la inagotable benevolencia de don Federico Gómez de Orozco. Hay en la Biblioteca Nacional de París un ejemplar de la *Palestra*, sin título y en muy mal estado (00 1201), el cual perteneció sucesivamente a Brasseur de Bourboug, a Alfonso Pinart y al Conde Charencey. La más antigua aprobación de la *Palestra* es de 20 de mayo de 1667, y el Prólogo de la *Geográfica Descripción* está fechado el 20 de enero de 1671.

[57] *Historiadores del convento de San Esteban de Salamanca*, publicados por el padre fray Justo Cuervo, O. P., ts. I y II, Salamanca, 1914; t. III, *ibidem*, 1916.

[58] Fray Alonso Fernández, "Historia del Insigne Convento de San Esteban de Salamanca", en el t. I, pp. 2-344, de *Historiadores*, de Cuervo. Esta historia fue escrita entre 1616 y 1625 (*cf*. Prólogo, p. VI). Vid. principalmente caps, XIX a XXXIV y XLI-XLVII del lib. I. La *Concertatio Praedicatoria* del mismo autor (Salamanca, 1618) se funda del todo, en lo tocante a México, en la crónica de Dávila Padilla. *Vid*. noticia de Streit, BM, I, pp. 164 *ss*.

[59] Fray Juan de Araya, *Historia del Convento de San Esteban de Salamanca*, Segunda Parte, en Cuervo, II, pp. 5-444. Esta historia es de fines del siglo XVIII. El lib. 1 (pp. 5-152) está consagrado a México. Fray Jerónimo de Quintana, *Segunda parte de la Historia del Insigne Convento de San Esteban de Salamanca*, en Cuervo, III, pp. 5-500. Quintana redactó su obra de octubre de 1705 hasta el fin de 1706 (*cf*. I, pp. VII-VIII). *Vid.* principalmente, el lib. I.

[60] *Memorial Histórico de los servicios del Convento de San Esteban de Salamanca a la Iglesia y a la Patria en el Nuevo Mundo* (t. Ill, pp. 501-528). Carece de fecha este documento, y va dirigido al rey por el prior de San Esteban, en nombre del convento. Este memorial fue completado en 1778 por la *Insinuación de lo que algunos religiosos hijos del Convento de San Esteban de Salamanca han servido a la Iglesia y al Rey de España en las Indias y en la Europa*, de fray Juan Cenjor (t. III, pp. 529-625). Pueden leerse allí algunas biografías sumarias de dominicos.

[61] *Historia Analítica del Convento de San Esteban Orden de Predicadores, de Salamanca* (Biblioteca del convento, est. 5, tab. 8). El t. II (1428 + 84 pp.), que contiene los libros III y IV, con notas y piezas justificativas, abarca los años 1400-1536; el t. IV (1415 + 28 pp., libros VII y VIII), los años 1564-1600. Falta el tomo III, pero no es muy de lamentar esta pérdida, a la vista de lo que se conserva. *Cf*. Cuervo, *Historiadores*, t. I, pp. VII-VIII.

[62] La *Coronica de la Orden de Predicadores*, Lisboa, 1567, de fray Juan de la Cruz, casi nada ofrece que se refiera propiamente a México.

[63] Fray Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las prouincias de la Nueva España. En quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, 1624. Consta de cuatro libros, pero el autor tenía, como parece indudable, la intención de escribir un quinto libro, pues dice: "en el quinto libro de esta historia hago una breue relación de todos los conventos de la prouincia, y de las cosas notables que hay en ellos" (fº 71 vº, p. 225). Fue reimpresa en México, por esmero de los padres agustinos y bajo la dirección del muy llorado doctor León y de don Federico Gómez de Orozco. Aunque la nota de fin de impresión sea de 15 de mayo de 1924, sólo fue distribuida la obra en el otoño de 1930. Tendremos a la vista las dos ediciones.

[64] Pág. 10.

[65] Lib. III, cap. 15, f. 127 vº (p. 401): "Escriuió de este santo varón [fray Juan Bautista de Moya] el señor Obispo Fr. Agustín de la Coruña y el señor Obispo D. Fr. Juan de Medina…" (*Cf.* Gregorio de Santiago Vela, O. S. A., *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*, II, Madrid, 1916, p. 157). El texto de fray Juan de Medina Rincón ha sido dado por Herrera (Salamanca, pp. 326-335), y por Vidal (*Agustinos de Salamanca*, I, lib. Ill, cap. 7, pp. 237-247). Acerca de estas dos obras, *vid. infra*.

[66] Acerca del padre Buica, *cf*. Gregorio de Santiago, *Ensayo*, Madrid, 1913, pp. 463-464. Acerca de Buica y Muñoz, III, Madrid, 1917, pp. 3, 5, 306, y *Archivo Histórico Hispano-Agustiniano*, abril, 1918, pp. 243-248.

[67] Probablemente había podido aprovechar los siguientes trabajos, hoy perdidos *(cf*. Gregorio de Santiago, "Historiadores de la Provincia Agustiniana de México", AHHA, abril, 1918, pp. 241-255, y en especial, pp. 244-245): la *Relación de los progresos de la Cristiandad en el Nuevo Mundo*, de fray Juan Estacio (Santiago, *Ensayo*, II, p. 254); la *Descripción de la Provincia de México*, de fray Luis Hurtado de Peñalosa (*Ensayo*, III, p. 662); la *Relación de la Conquista espiritual de Tlapa y Chilapa*, de fray Agustín de la Coruña (*Ensayo*, II, p. 157): la *De rebus ac viris clarissimis Provinciae Mexicanae Fratrum Agustiniensium*, de fray Diego de Salamanca; los *Monumentos y memoriales históricos de los conventos y curatos de la Provincia del Smo. Nombre de Jesús de*

Agustinos calzados de la Nueva España, de fray Juan Núñez (*Ensayo*, IV, Madrid, 1922, p. 44) y las preciosas notas de fray Alonso de la Veracruz.

68 Fray Juan González de la Puente, *Primera Parte de la Chronica Agustiniana de Mechoacán*, México, 1624. El original es casi imposible de hallarse. Nos hemos servido de la reimpresión que llena casi íntegro el volumen primero (Cuernavaca, 1907), de la Colección de Documentos Inéditos y Raros para la Historia Eclesiástica Mexicana, publicados por el obispo de Cuernavaca don Francisco Plancarte y Navarrete. Según una nota del doctor Nicolás León (pp. 1 *s.*), la segunda parte de esta crónica, que se presentó en manuscrito al capítulo intermedio de Tiripitío (1630) se ha perdido. Acerca de González de la Puente, *cf*. Gregorio de Santiago, *Ensayo*, III, pp. 239 *s*., y AHHA, marzo-abril, 1923, pp. 128-132. Fray Diego Basalenque, *Historia de la Prouincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, del Orden de N. P. S. Agustín*, México, 1673. Fue reimpresa en México, en 1886, en 3 vols. (ed. de *La Voz de México)*. Acerca de Basalenque, *cf*. Santiago, *Ensayo*, I, pp. 331-334, y AHHA, marzo-abril, 1923, pp. 132-133, lo mismo que Ignacio Monasterio, O. S. A., *Archivo Agustiniano*, junio, 1928, pp. 408-418. La obra se divide en tres libros, de los cuales sólo nos interesa el primero (1533-1602). La obra de Escobar, *Americana Thebaida, Vitas Patrum de los religiosos Hermitaños de N. P. San Agustín de la Provincia de S. Nicolás Tolentino de Michoacán*, ha sido publicada dos veces: la primera, en Morelia, 1890, de manera incompleta, por el doctor Nicolás León; la segunda, en México, 1924, al cuidado del mismo doctor León y a costas de los agustinos de Michoacán. La primera edición, por meritoria que ella sea, ha sido justamente criticada por el padre Santiago, que tuvo entre sus manos el original, del cual da una completa descripción. *Cf.* su artículo "La provincia agustiniana de Michoacán y su historia", en AHHA, marzo-abril, 1923, pp. 129-144, y particularmente pp. 134-143. *Vid*. también *Ensayo*, II, pp. 332 *ss*. Ha editado el padre Santiago de acuerdo con el manuscrito el cap. 17 del lib. I, referente a los historiadores de la provincia (*cf*. AHHA, mayo-junio, 1923, pp. 266-279). La edición de 1924 *s*upera a la de 1890: nos da desde luego un texto íntegro. No carece, sin embargo, de defectos. Si comparamos este capítulo editado por el padre Santiago un año antes, podremos comprobar que el doctor León no cuidó el texto con la debida diligencia que era de esperar. Acerca de Grijalva y estos tres últimos, *vid.* Santiago, *Ensayo*, I, pp. XIV-XV.

69 *Cf*. G. de la Puente, lib. I, cap. 12, p. 73: "Y porque el P. Maestro Fr. Juan de Grijalva, Prior del Convento de nuestro padre San Agustín de México, sacará presto a la luz la Choronica della; y con sus muchas Letras y Erudicción, cumplirá con las dos obligaciones de su Officio, llenando la materia, y haziendo sabrosa la Hystoria como lo hizo con la de San Guillermo. Trataré solamente de los Varones Apostólicos de nuestra Orden, que están enterrados en esta Provincia de San Nicolás de Mechoacan…"

70 *Cf*. Ignacio Monasterio, *loc. cit*., p. 410, n. 1.

71 En el Prólogo al Lector.

72 Lib. I, cap. 10, fº 47 y vº. No hay que olvidar que Basalenque, nacido en 1577, había entrado a la orden de San Agustín a los dieciséis años, por 1593.

73 *Cf*. Santiago, *Ensayo*, I, p. 331.

74 Él mismo lo dice en sus preliminares. *Cf.* Santiago, AHHA, marzo-abril, 1923, p. 135. *Vid. Ensayo*, II, pp. 332 *ss*. En algunos pasajes copia a Basalenque casi de manera servil.

75 Sección de manuscritos, 4349. Este manuscrito ha sido descrito y sus adiciones estudiadas con amplitud por el padre Gregorio Santiago en su *Ensayo*, III, pp. 63-65, y en AHHA, abril, 1918, pp. 250-254. Véanse nuestras indicaciones en JSA, 1926, pp. 21-24 y en *Études et documents*, pp. 119-123. En la *Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*, Barcelona, 1638, de fray Antonio de la Calancha, se halla una biografía de fray Juan Estacio (lib. 1, cap. 26, pp. 168 *ss.)*, una biografía de fray Jerónimo Meléndez (lib. I, caps. 34 y 35, pp. 219 *ss*.) y una biografía de fray Agustín de la Coruña (lib. III, caps. 31 *ss*., pp. 690 *ss.)*. Pero todo lo referente al periodo mexicano de la vida de estos religiosos procede de Grijalva. Casi lo mismo puede decirse de la obra de fray Gaspar de San Agustín, *Conquistas de las Islas Filipinas. Primera Parte*, Madrid, 1698, donde pueden hallarse biografías de religiosos que vivieron en México y en Filipinas (frailes Jerónimo Jiménez de San Esteban, Nicolás de Perea, Sebastián de Trassierra, Alonso de Alvarado, etc.). Por lo demás, Gaspar de San Agustín se sirvió de González de la Puente, Basalenque y Sicardo.

[76] Fray Jerónimo Román y Zamora, *Chronica de la Orden de los Ermitaños del glorioso Padre Santo Agustín*, Salamanca, 1569. Varios extractos de esta obra fueron publicados al fin del segundo volumen de *Repúblicas de Indias*, del mismo autor, Madrid, 1897. *Cf*. Santiago, Ensayo, VI, pp. 661-663. *Chronica Ordinis Fratrum Etemisarum Sancti Augustini Fratre Yoseph Pamphilo Episcopo Signino autore*..., Roma, 1581. Conocemos esta obra gracias a la bondad de don Federico Gómez de Orozco. Fray Nicolás Crusenius, *Monasticon, Avgustitinianivum*, Munich, 1623. Fray Tomás de Herrera, *Alphabetvm Augustinianivum, 2* vols., Madrid, 1644, *e Historia del Comento de S. Agustín de Salamanca*, Madrid, 1652. Fray Sebastián de Portillo, *Chronica Espiritual Agustiniana*, 4 vols., Madrid, 1731-1732 (escrita desde 1651 y publicada por fray Francisco de Ávila). Fray Andrés de San Nicolás, *Historia general de los Religiosos descalzos de la Orden de los Ermitaños del Gran Padre y Doctor de la Iglesia San Agustín*... El t. I (Madrid, 1664), que comprende una introducción y tres décadas y abarca los años 1588-1620, es el único que puede tener interés para nosotros. El t. II (Madrid, 1681) es de fray Luis de Jesús. Fray Manuel Vidal, *Agustinos de Salamanca, 2* vols., Salamanca, 1751. Acerca de estas obras, con excepción de Pánfilo, pueden verse: Santiago, *Ensayo*, I, y VIII (El Escorial, 1931), pp. 188-192, y Streit, BM, I, pp. 177, 210, 225 y 251. Acerca de Román, Pánfilo, Crusenius, Herrera y Andrés de San Nicolás, *vid*. Pedro M. Vélez, O. S. A., *Leyendo nuestras crónicas. Notas sobre nuestros cronistas y otros historiadores*, t. I, Madrid, 1932; vol. 1, pp. 43-126; 140 y 293 *ss*., y vol. 2, pp. 909 *ss*. y 1036 *ss*.

[77] Pueden leerse las biografías en el cap. VII de la Introducción a las *Décadas*. El autor estudia sucesivamente a los frailes Jerónimo de San Esteban (pp. 71 *s*.), Francisco de la Cruz (pp. 72-74), Alonso de Borja (pp. 74-76), Alonso de la Veracruz (pp. 76 *s*.), Agustín de la Coruña (pp. 78-84), Juan Bautista de Moya (pp. 84-88), Antonio de Roa (pp. 88-91), Juan Estacio (pp. 92 *s*.), Nicolás Perea (pp. 93 *s*.), Nicolás Witte (pp. 94 *s*.), Juan Cruzate (p. 95), Juan Pérez (pp. 95 *s*.), Juan de Medina Rincón (pp. 96 *s*.), Pedro Suárez de Escobar (pp. 97 *s*.), Juan de Alvarado (p. 98) y Pedro de Agurto (pp. 99-101).

[78] El cap. VII de la Introducción (pp. 65-101) se titula: "Motiuos y exemplares que en la Orden precedieron a la erección y principio de esta Reforma, y Descalcez postrera". El autor escribe: "…es muy impertinente a nuestro assumpto, el hazer otra cosa mas, que la deuida memoria de algunos de estos Padres, por ser los que con su Habito estrecho y descalcez (que conseruaron todos vniformes hasta el año de mil quinientos y setenta y quatro, como dice el mesmo Grixalva) motiuaron al Monarcha mas prudente, a solicitar y mandar que se engiessen en España Conuentos, que obsemasen aquel modo primitiuo, que en Mexico hauian los Predicadores exercido; lo qual se efectuó, como veremos, en las casas de Recolección, que después se levantaron, y aora con titulo de Congregación de Descalzos perseueran…" (p. 70; *cf*. p. 68).

[79] Acerca del *Alphabetum, vid*. Santiago, *Ensayo*, III, pp. 594 *s*. Herrera no conoció la crónica de González de la Puente hasta cuando escribía el t. II de su *Alphabetum* (*cf*. I, p. 489, y Santiago, *Ensayo*, III, p. 240). Acerca de la *Historia, cf*. Santiago, Ensayo, III, pp. 606-608.

[80] Con cierta atenuación, lo mismo puede decirse del *Alphabetum*. Por ejemplo, la biografía de fray Esteban de Salazar (*Alphabetum*, II pp. 402 *s*.) da muchas noticias que no dio Grijalva.

[81] Fray Esteban de Salazar, *Veynte Discursos sobre el Credo*, Granada, 1577. Discurso IV, cap. II, f. 33 vt. Discurso VIII, cap. n, fs. 57, 58 vts. Discurso XVI, cap. v, fs. 193 y 194 ft. Acerca de esta obra, *vid*. Mendieta, lib. IV, c. 3, p. 369, y la nota de Icazbalceta. Hay otras ediciones de los *Discursos:* Lyon, 1584; Alcalá, 1591; Barcelona, 1591, y Alcalá, 1595. Acerca del fraile autor, puede verse nuestro estudio "Un document inedit sur les augustins du Mexique en 1563", en JSA, 1926, p. 39 *(Études et documents*, pp. 141-142). Según Zorita (*Historia de la Nueva España*, Serrano y Sanz, ed., Madrid, 1909, pp. 14-16) Esteban de Salazar probablemente escribió una historia de la conquista de Nueva España en lengua latina, cuyo manuscrito anda perdido.

[82] La primera edición del *Consuelo* apareció en Salamanca, 1583 *(cf*. Herrera, Salamanca, p. 273; Vidal, I, p. 161. y Santiago, *Ensayo*, VI, pp. 205-207). Sólo hemos podido tener a la mano la edición de Sevilla, 1585. Su título completo es: *Consuelo de penitentes, o Mesa franca de espirituales manjares. Vid*. la Segunda Parte, Tratado Cuarto (fs. 419 y 479 vs.): "Tratado Qvarto del conçuelo de penitentes: Donde se pone en summa la vida de los nueve Varones de la fama, de la Indias de nueua España." Estos nueve religiosos son los frailes agustinos Juan Bautista de Moya (fs. 423-430 ft.), Antonio de Roa (430-437 ft.) y Francisco de la Cruz (437-442 vt.); los franciscanos Martín de Valencia (442-449 vt.), Andrés de Olmos (449-453 ft.) y Juan de San Francisco (453-457

vt.), y los dominicos Domingo de Betanzos (456 vt.-470 ft.), Cristóbal de la Cruz (457 vt.-465 vt.) y Tomás del Rosario (470 ft.-474 vt.); como se ve, hay tres religiosos de cada orden. La expresión "los nueve de la fama" es una transposición en este caso. Se solían llamar así tres judíos: Josué, Daniel, Judas Macabeo; tres gentiles: Alejandro, Héctor, Julio César, y tres cristianos: el rey Arturo, Carlomagno y Godofredo de Bouillon. *Cf*. Lope de Vega, *El nuevo mundo descubierto*, v. 2813 (ed. Barry, p. 163, n. 1). No se confunda a fray Antonio de San Román con fray Jerónimo Román y Zamora.

83 Fray Alonso Fernández, *Historia eclesiástica de nuestros tiempos*, Toledo, 1611. Las biografías de fray Antonio de Roa y fray Juan Bautista de Moya (lib. I, caps. 33 y 34) se copiaron de San Román. Para la vida de fray Martín de Valencia (lib. I, cap. 12) tomó mucho de Gonzaga y de San Román. Acerca de esta obra, *cf*. Streit, BM, I, p. 142.

84 *Cf*. José Toribio Medina, *La imprenta en México*, I, Santiago de Chile, 1912, p. XXVIII.

85 Gil González Dávila, *Teatro Eclesiástico de la Primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*. El "teatro eclesiástico de la santa iglesia arzobispal de México" llena las primeras 70 fojas del t. I (Madrid, 1649).

86 He aquí el título íntegro: *Rhetorica Christiana ad concionandi, et orandi vsvm acommodate, vtrivsque facvltatis exempli svo loco insertis: qvae qvidem ex indorum maxime deprompta svnt historiis, vnde praeter doctrinam, svmma quoque delectatio compa-rabitur. Avcrore Rdo. admodvm P. Fr. Didaco Valades totivs ordinis fratrum minorvm regularis observantiae olim procvratore generali in Romane Cvria. Anno Domini MDLXXVIIII*. No hay indicación de lugar, pero la primera edición apareció en Perugia *(cf*. Icazbalceta, *Opúsculos varios*, II, México, 1896, p. 447, n. 1). El doctor Nicolás León consagró a Valadés un breve folleto de pocas páginas que no tiene indicación ni de tiempo ni de lugar. El mismo doctor León nos ha escrito bondadosamente a propósito de este religioso y su libro: "En la vuelta de la portada de esta obra hay un verso latino en el cual consta la verdadera nacionalidad de Valadés, que era español *(iberus) y* no mexicano como yo conjeturé en la corta biografía suya que escribí". Acerca de la *Rhetorica Christiana, vid*. Streit, BM, I, pp. 58 *s*. [En prensa: México, FCE.]

87 *Opportunet autem* —dice en su prólogo—*rerum indicarum, quibus ipsi non modo interfuimus, sed et praefuimus, aliqua adhibuimus exempla: certissimo credentes, earn rem non modo oblectamento sed et magno bono, commodoque futuram, vtpote vnde thetoricae ipsius initia, processus et ussus; liquidissime cernuntur (vel ipso Cicerone iudice) dum inquit, fuit quoddam tempus, cum in agris, bestiarum more, homines vagabantur, et vichi ferino vitam sibi propagabant: nec ratione animi quidquam, sed pleraque viribus corporis administrabant. Nemo legitimas viderat nuptias, nemo certos inspexerat liberos. Quo tempore quidam magnus videlicet vir dispersos homines in agris, et locis sylvestribus abditos, ratione quadam compulit in unum locum et congregavit, et eos ex feris et inmanibus, mites redidit, et mansuetos. Huius, inquem, rei admirandi effectus, multo clarivs, quam vnquam in novi Indiarum Maris Oceani orbis hominum mansuefactione apparent*.

88 *Cf*. Icazbalceta, *Biografías*, II, México, 1897, pp. 251 y 254 (noticia reproducida del *Códice Franciscano*, p. XXVI-L. En las pp. 255 *s*. se puede hallar un análisis del *Itinerarium*), y Casimiro Morcillo, "Apuntes de historia de misiología en España", en *Semana de Misiología de Barcelona*, Barcelona, 1930, II, pp. 34 *s. y* 42 *s*. El padre Streit, en su BM, I, pp. 52 *s*., consagra una nota al *Itinerarium*. Parece esta obra tanto de Valadés como de Focher; lo dice éste en el Prefacio y basta comparar al texto impreso el *Enchiridion baptismi aduitorum et matrimonii baptizatorum* (Biblioteca Nacional, Madrid, manuscritos 10081 fs. 369 *ss.)*, que es redacción parcial del *Itinerarium*. Por desgracia, el manuscrito de Madrid está incompleto y no sabemos dónde se halle el que Ramírez tuvo en su mano (Icazbalceta, *loc. cit*., pp. 261 y XXXV), pues es verdaderamente diferente del de Madrid, inserto en una colección artificial, cuya encuadernación parece de fin del siglo XVI o principios del XVII.

Libro Primero

FUNDACIÓN DE LA IGLESIA

I. CRISTIANISMO Y PAGANISMO FRENTE A FRENTE

1. Precursores de la evangelización sistemática. Apostolado de Cortés y fray Bartolomé de Olmedo durante la Conquista. Primeros franciscanos. Programa religioso de Cortés. Llegada de la misión franciscana de los Doce. Primeros dominicos y primeros agustinos. 2. La Nueva España al llegar los misioneros. Hostilidad del país. Habitantes. Situación política; imperio azteca y su organización. Dificultades lingüísticas. Sociedad azteca: caracteres más destacados. Religión. Población no azteca. 3. Los misioneros frente a la civilización indígena. Ideas y ritos indígenas cercanos a ideas y ritos cristianos. La confesión y el concepto de pecado en la religión azteca. Desconfianza y hostilidad de los misioneros con orden a las religiones indígenas: teoría de la parodia diabólica. El porqué de esta conducta. Política de rotura y destrucción; el caso de Zumárraga. Juicio sobre esta política.

1

SÓLO con la llegada de los primeros misioneros franciscanos en 1524 comenzó la evangelización metódica de la Nueva España. Es sabido, empero, que antes otros religiosos aislados habían esparcido en México la semilla de la palabra evangélica. Es de importancia poner los ojos en la obra de estos evangelizadores iniciales, así sea de manera rápida.

Imposible estudiar la historia de la evangelización de México sin dar el debido realce a las preocupaciones religiosas que llenaron en todo tiempo el alma del conquistador Cortés. De grandes ambiciones, fácil en sucumbir a la carne, político de pocos escrúpulos, tenía Cortés sus aspectos de Don Quijote. Pese a las flaquezas de que con humildad se dolió más tarde, estaban en él hondamente arraigadas las convicciones cristianas. Siempre llevó en su persona una imagen de la Virgen María, cuyo amartelado devoto fue; día a día rezaba sus oraciones y oía misa; una cruz había en su estandarte, orlada con estas palabras: *Amici, sequamur crucem, et si nos fidem habemus, vere in hoc signo vincemus.*[1] Tenía otro, con las armas de Castilla y León a un lado y una imagen de la Virgen Santísima al otro.[2] Pudo ser su ambición primaria, a lo que parece, forjar para sí una manera de feudo autónomo, teóricamente subordinado al rey de España: no pudo, sin embargo, pensar en que sus súbditos fueran paganos y siempre puso esmero en llevar a realidad paralelamente la conquista religiosa con la conquista política y militar.[3] Quizá sea éste el punto único en que siguió las instrucciones de Velázquez. “El principal motivo que vos e todos los de vuestra compañía habéis de llevar, es y ha de ser para que en este viaje sea Dios servido y alabado, e nuestra santa fe católica ampliada… que no consentiréis que ninguna persona… diga blasfemias… no consentiréis ningún pecado público, ansí como amancebamientos… e procederéis con todo rigor contra el que tal pecado o delito cometiere, e castigarlo héis conforme a derecho… Porque se han fallado… encima de ciertas sepulturas y enterramientos cruces… trabajaréis de inquirir e saber… la significación de por qué las tienen. Ternéis cuidado de inquerir… si los naturales… tengan secta, o creencia, o rito, o ceremonia en

que ellos crean, o en quien adoren, o si tienen mezquitas, o algunas casas de oración… de todo muy por estenso traeréis ante vuestro escribano muy entera relación, que se la pueda dar fe. Pues la principal cosa porque se permiten que se descubran tierras nuevas es para que tanto número de almas… han estado… fuera de nuestra fe, trabajaréis por todas las maneras del mundo para les informar de ella."[4] Las instrucciones de Velázquez no hacían más que expresar los manifiestos deseos del papa[5] y de los reyes españoles.[6] Al pie de la letra las cumplió Cortés: nadie fue jamás tan severo con los blasfemos y abiertamente puso en sus ordenanzas que el fin primario de la expedición era extirpar la idolatría y convertir a los indígenas a la fe cristiana: hecha la guerra con otra intención, agregaba, sería una guerra injusta. Bien está que este espíritu no animó a muchos de sus lugartenientes y soldados, cuyas costumbres nada de ejemplar tuvieron y que a menudo se extraviaron de tal ideal. Pero si no siempre fueron respetados los mandatos de Cortés, tampoco hay que echar en olvido que varios de sus compañeros de armas se convirtieron en frailes más tarde: así el ermitaño Gaspar Díaz, a quien el obispo Zumárraga tuvo que mandar atenuara sus austeridades; así Alonso de Aguilar, que profesó en la orden de Santo Domingo; así Sindos, o Cintos, de Portillo, "casi un santo"; Medina, Quintero, Burguillos, Escalante y Lintorno, que se hicieron franciscanos… ¡y la lista de Bernal Díaz quizá no es completa![7]

Si cabe hacer cargos a Cortés no será ciertamente el de haber sido remiso en la evangelización de los indios: todo lo contrario, es más bien el de haber querido obrar con precipitación, sin método, sin guardar la debida gradación, tan necesaria en estos casos. Si vamos en pos de sus huellas desde que desembarca en Ulúa, veremos que a cada paso el mercedario que le acompaña, fray Bartolomé de Olmedo, teólogo excelente y "hombre de buen entendimiento", como con razón le llama Cervantes de Salazar,[8] se ve obligado a temperar su celo, a irle a la mano para encarrilarle en el orden y la prudencia. El padre Cuevas, en su *Historia*,[9] insiste en este contraste y, aunque admirador del padre Olmedo, se inclina a creer que la razón estaba de parte de Cortés. "Conocía —dice— el carácter de los indios y la impresión que en ellos hacía. De hecho, pocas o ninguna cruz ni imágenes se profanaron, y tanto los indios de entonces como los de ahora, tenían el suficiente entendimiento para comprender la simplicísima noción de que no era el palo o lienzo lo que veneraban y que se trataba de cosa muy diferente de sus idolatrías." Con lógica de Perogrullo, cabe sin embargo hacer la observación de que no sabemos lo que habría sucedido en muchos lugares de no haber moderado el padre Olmedo el ardor de Cortés, un sí es no es imprudente. También creemos que era mucho pedir por parte suya, para indios paganos aún. No puede exigirse a un pagano que "renuncie de un solo impulso a sus cadenas todas y ponga en práctica las virtudes cristianas, si todavía no ha recibido los medios para ello".[10] Sea de ello lo que fuere, queda en pie la pregunta de si en el curso de la Conquista no tuvo mayor eficacia el trabajo indirecto, a saber: el ejemplo que pudieran dar los españoles, las misas, las ceremonias, las oraciones hechas a la vista de los infieles, que los sermones fogosos, los bautismos forzados, la violenta destrucción de templos e ídolos.[11]

Cortés y sus compañeros llegaron frente a Ulúa el Jueves Santo, 21 de abril de 1519, y desembarcaron el Viernes Santo. El día de Pascua hubo misa solemne. Los españoles rezaron arrodillados su rosario frente a una cruz erigida en la arena. Día a día, al toque de la campana, rezaban el ángelus ante la misma cruz. Con admiración les contemplaban los indígenas: algunos de ellos preguntaron por qué los españoles se humillaban ante aquellos dos trozos de madera. Fue entonces cuando, invitado por Cortés, el padre Olmedo les expuso la doctrina cristiana: tan al pormenor le pareció la exposición al buen Bernal Díaz, cuya preparación doctrinal no era quizá muy precisa, que llega a escribir que "se les hizo un tan buen razonamiento para en tal tiempo que unos buenos teólogos no lo dijeran mejor… y les dijeron que sus ídolos eran malos… que huyen de la señal de la cruz, porque en otra como aquella padeció muerte y pasión el Señor del cielo y de la tierra, y que quiso sufrir y pasar aquella muerte por salvar al género humano, y que resuscitó al tercer día, y está en los cielos, y que habemos de ser juzgados por Él… que no sacrificasen ningunos indios, ni otra manera de sacrificios malos que hacen".[12] Eso fue todo; y ya era bastante para el primer contacto. No tuvo que intervenir fray Bartolomé ante el Conquistador: en un país aún desconocido se mantenía éste desconfiado. No así en Cempoala, donde la acción fue más a lo vivo, sin que obstaran los consejos de moderación del padre Olmedo, pues se echaron por tierra los ídolos;[13] se improvisó un altar, como en Ulúa, con la cruz y la Virgen Santísima; se les predicó a los indios y se dijo misa; fueron bautizadas las ocho mujeres que se dieron a los españoles,[14] y antes de emprender la marcha hacia Anáhuac, recomendó Cortés al "cacique gordo" que tuviera cuidado del altar y de la cruz. Cuatro sacerdotes paganos fueron forzados a cortar sus largas guedejas y mudar sus ropas sacerdotales, y los puso Cortés como custodios de la imagen de la Virgen. No se olvide notar también que, para vigilar a estos guardianes, fue dejado en Cempoala un viejo soldado, Juan de Torres por nombre, a "que estuviese allí por ermitaño". En otro lugar, fray Bartolomé de Olmedo obligó al Conquistador a ser más prudente: hizo un buen sermón contra la sodomía y los sacrificios humanos, mas no consintió en que se les dejara una cruz. "Paréceme, señor, que en estos pueblos —dijo el padre— no es tiempo para dejarles cruz en su poder, porque son desvergonzados y sin temor, y como son vasallos de Montezuma, no la quemen o hagan alguna cosa mala. Y esto que se les ha dicho basta, hasta que tengan más conocimiento de nuestra fe."[15] En Tlaxcala hubiera querido Cortés que al punto los indígenas renunciaran a sus ídolos y abrazaran la fe católica. Rehusaron eso los tlaxcaltecas con la más firme resolución, y aquello hubiera parado en mal de no intervenir una vez más el fraile mercedario, que aconsejó a Cortés dejar tranquilas a aquellas gentes hasta no haberlas informado más completa y seriamente de la doctrina cristiana: "no es justo que por fuerza les hagamos cristianos, dijo, y aun lo que hicimos en Cempoala de derrocarles sus ídolos no quisiera yo que se hiciera hasta que tengan conocimiento de nuestra fe… Bien es que vayan sintiendo nuestras amonestaciones".[16] Juicio que apoyaron también Pedro de Alvarado, Juan Velázquez de León y Francisco de Lugo. Cortés tuvo que ceder. Dijo misa fray Bartolomé y predicó, y las mujeres dadas a los

españoles fueron, como de costumbre, bautizadas. Tampoco permitió el padre Olmedo que en Cholula se derrocaran los ídolos; mal de su grado y también del de Juan Díaz, clérigo secular que con ellos venía, fue erigida la cruz en Cholula, lo mismo que en Tlaxcala, si ha de darse crédito a las fantasías del padre Motezuma, aquí quizás aceptables.[17] No hubo, eso sí, lugar en que el padre Olmedo no predicara contra la sodomía y los sacrificios humanos, al mismo tiempo que exponía a los indios la doctrina cristiana. Lo mismo en Jalacingo (Veracruz) —antes de Tlaxcala— que en Chalco, Iztapalapa y Coyoacán.[18]

Ya en Tenochtitlán, adonde llegaron los españoles el 7 de noviembre de 1519, una de las mayores preocupaciones de Cortés fue la conversión de Moctezuma —quizá para mejor tenerle a su mando— y la instalación de un culto cristiano público. El día mismo de su llegada hace al "emperador" un resumen de la doctrina cristiana, declama acremente contra los humanos sacrificios y anuncia la venida de los misioneros. Firme se opone Moctezuma, desechando todo; resiste a todos estos discursos, a todos los sermones del padre Olmedo, a la charla del paje Orteguilla, con todo y afecto que le había cobrado.[19] No deja de seguir yendo al templo y hace sus sacrificios humanos como antes:[20] muy poco probable parece que haya recibido el bautismo, ni aun en punto de muerte.[21] Por su lado, el padre Olmedo se opuso a que se construyera en Tenochtitlán una iglesia: ni Moctezuma pareció dispuesto a ello.[22] De hecho, de la manera más declarada rehusó cuando Cortés le pidió licencia para levantar una cruz en lo alto del templo y colocar una imagen de María en su santuario, para hacer huir al demonio: el rey llegó a sentirse ofendido.[23] Se contentaron los españoles con instalar una capilla en su propio albergue y erigir afuera una cruz; tuvieron misa diaria, hasta que faltó el vino.[24] Con rezar ante el altar y las estatuas de sus santos solamente tuvieron que quedar satisfechos. Lo hacían por dos fines, según Bernal Díaz: primero, por ser su deber; después, por dar ejemplo a Moctezuma y a los indios. Al fin había cedido el monarca: dio licencia a Cortés para que, en lo alto del *cu,* apartado de los ídolos, colocara un altar con una cruz y una imagen de Nuestra Señora. El padre Olmedo cantó la misa, asistido por el licenciado Juan Díaz y buena multitud de soldados españoles. Cortés puso a uno de sus hombres como custodio de aquel altar para impedir que los indios lo profanaran. No contento con esto, se adueñó por fin del templo completamente.[25] Cuando tuvo que salir al encuentro de Narváez, intentaron los aztecas en su ausencia quitar la cruz y la imagen; no pudieron lograrlo y "lo tuvieron a gran milagro".[26] Vino después la Noche Triste, en que hubieron los españoles de salir de México, como es sabido; la retirada a Tlaxcala, donde fueron curados los heridos, y reorganizado el ejército; la reconquista lenta y metódica de la capital. Mas, a pesar de tantos y tan graves afanes, no decayó, ni menos se extinguió, el ardor de hacer prosélitos: fray Bartolomé bautizó al anciano cacique de Tlaxcala y al joven gobernante de Tezcoco.[27]

No fue quizá el padre Olmedo el primer sacerdote católico que pisó el territorio mexicano,[28] pero sí el gran precursor, y quien merece a todas luces el nombre de primer

apóstol de la Nueva España: al morir en México, por las postrimerías de 1524, le lloró toda la naciente Colonia: "era un santo hombre —escribía a Cortés el licenciado Zuazo —[29] y le había llorado toda la ciudad… a los indios les había dado el conocimiento de Dios y ganado sus almas para el cielo". Menos resalta la obra del padre secular, licenciado Juan Díaz, que se halló en toda la empresa conquistadora. Venidos a México poco después, mas aún no terminada la Conquista, con la mejor voluntad que tuvieran, poca cosa pudieron hacer el mercedario fray Juan de las Varillas y los franciscanos fray Pedro Melgarejo y fray Diego de Altamirano.[30]

Tres religiosos franciscanos siguieron a éstos en 1523; de nacionalidad flamenca los tres, dos sacerdotes: Johann Van den Auwera y Johann Dekkers, conocidos con los nombres españolizados de fray Juan de Aora y fray Juan de Tecto, y un lego: Pierre de Gand, conocido con el nombre de fray Pedro de Gante. Los dos primeros, casi a raíz de su llegada, se fueron con Cortés a la expedición de las Hibueras y en ella murieron.[31] En cuanto a fray Pedro de Gante, pasó en México todo el resto de su vida, bien larga por cierto. Su obra fue muy hermosa. Pero, solo al fin, no obstante su ardor apostólico, se hubiera visto forzado a trabajar sin plan preciso, igual que el padre Olmedo, y no hubiera podido esparcir sino algunos gérmenes aislados de la obra evangelizadora, sin método y sin orden. Urgía, por consiguiente, organizar la cristianización del país.

Bien convencido de ello estaba Cortés: en su *Cuarta Carta de Relación,* fechada el 15 de octubre en México, trae a la memoria de Carlos V la insistencia con que antes había expuesto la necesidad de proveer a la eterna salvación de los indios. "Todas las veces que a vuestra majestad he escrito he dicho a vuestra alteza el aparejo que hay en algunos de los naturales destas partes para se convertir a nuestra santa fe católica, y he enviado a suplicar a vuestra cesárea majestad, para ello, mandase proveer de personas religiosas de buena vida y ejemplo. Y porque hasta agora han venido muy pocos, o cuasi ningunos, y es cierto que hay grandísimo fruto, lo torno a traer a la memoria a vuestra alteza, y le suplico lo mande proveer con toda brevedad."[32] Insiste en la necesidad de misioneros en Nueva España para la conversión de los infieles y aun traza su plan: "destas [personas religiosas] se hagan casas y monasterios por las provincias que acá nos pareciere que convienen, y que a estas se les dé de los diezmos para hacer sus casas y sostener sus vidas, y lo demás que restare de ellos sea para las iglesias y ornamentos de los pueblos donde estuvieren los españoles, y para clérigos que las sirvan; y que estos diezmos los cobren los oficiales de vuestra majestad, y tengan cuenta y razón dellos y provean dellos a los dichos monasterios y iglesias, que bastará para todo, y aun sobra harto, de que vuestra majestad se puede servir".[33] Había pedido antes obispos, pero ahora ha mudado de parecer: sólo religiosos son necesarios. "Porque habiendo obispos y otros prelados no dejarían de seguir la costumbre que, por nuestros pecados, hoy tienen, en disponer de los bienes de la iglesia, que es gastarlos en pompas y otros vicios", con lo cual darían pésimo ejemplo a los naturales de la tierra. Por tanto: "vuestra alteza suplique a Su Santidad conceda a vuestra majestad los diezmos de estas partes para este efecto… assimismo vuestra majestad debe suplicar a Su Santidad que conceda su poder y sean

sus subdelegados en estas partes las dos personas principales de religiosos que a estas partes vinieren, uno de la orden de San Francisco y otro de la orden de Santo Domingo, los cuales tengan los más largos poderes que vuestra majestad pudiere",[34] de modo que pudieran administrar aun la confirmación y el orden.

Cuando así escribía Cortés, sin embargo, varios meses hacía que la primera misión franciscana había llegado a México. Los Doce desembarcaron en Ulúa el 13 o 14 de mayo de 1524. Doce religiosos evidentemente parecían muy pocos a Cortés. El hecho, con todo, es de capital importancia, aun cuando no se tome en cuenta el valer sobre toda excepción de la mayoría de los recién llegados: la llegada de los Doce pone el principio de la evangelización sujeta a orden y método. Aunque más nos importa la obra colectiva que la individual, no dejaremos de poner aquí la lista de los Doce o los Doce Apóstoles, como la tradición les ha llamado. Todos de la orden de frailes menores de la observancia, llegaron a México el 17 o 18 de junio de 1524 y son los siguientes: Martín de Valencia, Francisco de Soto, Martín de Jesús o de la Coruña, Juan Suárez (o mejor Juárez), Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente (Motolinía), García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas, Francisco Jiménez, Andrés de Córdoba y Juan de Palos.[35] El superior era fray Martín de Valencia; fray Francisco Jiménez recibió las órdenes a poco de llegado a la Nueva España; fray Andrés de Córdoba y fray Juan de Palos permanecieron como legos.

La llegada de los Doce se debía, por otra parte, a diligencias y negociaciones ya antiguas. Aun antes de que Tenochtitlán fuera del todo conquistada, dos franciscanos, uno de ellos flamenco, Juan Glapion, llamado fray Juan Clapión por los documentos españoles, y un español, fray Francisco de los Ángeles, cuyo apellido era Quiñones, se habían ofrecido a ir a trabajar en la evangelización de la fe entre los nuevos súbditos de la Corona de Castilla. Por su bula *Alias felicis,* de 25 de abril de 1521, el papa León X les había concedido la licencia para ir a América. El 6 de mayo del año siguiente, Adriano VI, en su bula *Exponi nobis fecisti*, dirigida a Carlos V, completaba las disposiciones de su predecesor. En ella daba a los frailes franciscanos y a los de las otras órdenes mendicantes su autoridad apostólica, en dondequiera que no hubiera obispos, o se hallaran éstos a más de dos jornadas de distancia, salvo en aquello que exigiera la consagración episcopal, para cuanto les pareciera necesario para la conversión de los indios. Entre tanto que esto se intentaba llevar a cabo, murió el padre Glapion,[36] y el padre Francisco de los Ángeles resultó electo general de su orden en el capítulo reunido en Burgos en 1523. Imposible ya para él la partida. Pero cordialmente anhelaba la evangelización de México y fue él quien organizó la misión de los Doce y escogió a fray Martín de Valencia para dirigirla.[37]

Los dominicos llegaron a México probablemente el 2 de julio de 1526.[38] Eran también doce. Ocho de ellos, el vicario[39] o superior fray Tomás Ortiz, fray Vicente de Santa Ana, fray Diego de Sotomayor, fray Pedro de Santa María, fray Justo de Santo Domingo, fray Pedro Zambrano, fray Gonzalo Lucero (que sólo era diácono) y el lego fray Bartolomé de la Calzadilla venían de España; fray Domingo de Betanzos, fray Diego

Ramírez, fray Alonso de las Vírgenes y el novicio fray Vicente de las Casas venían de la Isla Española.[40] Fueron infaustos sus principios: cinco de ellos —Pedro de Santa María, Justo de Santo Domingo, Vicente de Santa Ana, Diego de Sotomayor y Bartolomé de la Calzadilla— no pudieron resistir a las fatigas del viaje ni a las inclemencias del clima y murieron en menos de un año; los frailes Tomás Ortiz, Pedro Zambrano, Diego Ramírez y Alonso de las Vírgenes regresaron enfermos a la Península hacia el fin de 1526.[41] Quedó el padre fray Domingo de Betanzos solamente, acompañado de fray Gonzalo Lucero y fray Vicente de las Casas, ya profeso, y fue así como mereció, a expensas de fray Tomás Ortiz, el título de fundador de la provincia dominica de México. La partida de fray Tomás Ortiz, por lo demás, no parece muy de lamentarse: mezclado en ciertas intrigas con Cortés,[42] revoltoso y nada quieto, hubiera llevado por mal camino a sus religiosos.[43] En 1528 llegó fray Vicente de Santa María con seis compañeros y, a partir de esta fecha, la provincia se fue desenvolviendo de manera normal.[44]

Fueron los postreros en llegar los agustinos. Desembarcados en Veracruz el 22 de mayo de 1533, partieron para México el 27 y llegaron el 7 de junio. Eran siete los frailes: Francisco de la Cruz, el venerable padre Agustín Gormaz o de Coruña,[45] Jerónimo Jiménez o de San Esteban, Juan de San Román, Juan de Oseguera, Alonso de Borja y Jorge de Ávila. Era superior el padre venerable y en la expedición debió venir también fray Juan Bautista de Moya, que inesperadamente se vio forzado a quedarse en España.[46]

Fácil de ver es cuán modestos fueron los principios: eran muy pocos operarios para tan abundante mies; pero, sin llegar a ser tantos como exigía el volumen de población, cada año, sin embargo, aumentaba el número de misioneros. Quedaban así compensados los que morían o tenían que regresar a la patria. Más tarde comenzaron a entrar los moradores del país en las órdenes, dando principio a los religiosos criollos. Para todo México había en 1559: 380 franciscanos, en 80 casas; 210 dominicos, en 40 casas, y 212 agustinos, también en 40 casas.[47]

2

Nada podía atraerles a aquel país, a no ser el amor de las almas y quizá un poco el gusto por la aventura. Dejemos a un lado la navegación larga, molesta en extremo y peligrosa para venir desde España. No bien desembarcados en Veracruz, les acogía con su baño tibio una caliente humedad abrumadora, les acometían desconocidas fiebres, al ir subiendo a la Meseta; si bien hallaban un cielo más puro y una luz más sonriente, un ambiente más sano en apariencia, pronto los desengañaba el frío insoportable y repentino, con las bruscas oscilaciones de temperatura, el aire rarificado y fatigador del organismo, que exasperaba sus nervios y hacía a la larga muy duro de soportar cualquier género de actividad continuada y tornaba muy pesadas y agobiadoras las enfermedades

más benignas. No hay que olvidar que el valle de Puebla está a 2 000 metros sobre el nivel del mar, el de México a 2 200 y el de Toluca a 2 500, y que los religiosos por lo general viajaban a pie, escurriéndose por los vericuetos de la dura montaña o por los flancos mismos de los nevados volcanes. Ríos innumerables había —en diez kilómetros contó Motolinía veinticinco—, pero en lugar de hacer fáciles las comunicaciones, eran un nuevo obstáculo para ellas: no eran sino tortuosos torrentes que cortaban el camino y hacían con frecuencia que el viajero diera enormes rodeos. Si evitaban tal país los misioneros era para ir a dar a la selva del trópico, o a los aterradores desiertos en que se corría la triste fortuna de morir de sed. Aún había otros enemigos: insectos, reptiles, fieras, sin sumar a ellos la inseguridad de los caminos, o el casi siempre impune ataque de los indios aún indómitos. Pues no eran los pobladores, por cierto, los que pudieran dar ánimo a los religiosos o prometerles en esperanza frutos pingües. Veamos en resumen lo que era la población y la impresión que pudo hacer en sus primeros apóstoles.

El imperio azteca, meta primaria de todos los esfuerzos de la conquista militar y núcleo fundamental de lo que habría de ser la Nueva España, yacía entre los 15° y 20° de latitud norte. Por el septentrión lindaba con los indios nómadas, a quienes los textos españoles designan con el nombre de chichimecas. Tenía por el oeste como vecino al reino de Michoacán, por el sur y suroeste llegaba al océano Pacífico, rodeando a Michoacán, y por el norte y el oriente hasta el golfo de México, con los ríos Pánuco y Alvarado por extremos. Quedaban libres dentro de este territorio, sin formar parte del imperio, Cholula, Huejotzingo y Tlaxcala, siempre en lucha con Tenochtitlán. Ni fijas ni persistentes estas fronteras, más ajustado a la realidad es decir que, de una manera vaga y general de ver las cosas, el imperio azteca ocupaba toda la zona comprendida entre el istmo de Tehuantepec, por el sur, y una línea que parte del río de la Coahuayana, para terminar en el río Pánuco, por el norte. Fuera de Tlaxcala y sus adjuntas, quedaban excluidos del imperio Michoacán, la Huasteca y una parte de la región mixteco-zapoteca.[48]

Flexible y complicada, por su parte, la organización abarcaba regiones conquistadas de largo tiempo atrás, enteramente incorporadas al territorio azteca y gobernadas por un caudillo que Tenochtitlán designaba, al mismo tiempo que otras que guardaban cierta autonomía política; mientras unas se veían forzadas a recibir funcionarios aztecas encargados de recaudar los impuestos, otras no tenían más carga que la de un tributo anual.[49] Precaria como era tal organización, no pudo sobrevivir a la Conquista, ni tuvo influjo en el trabajo de conversión, si no es en la medida en que ayudó a la difusión por todo el territorio de México de la lengua náhuatl, que era la del imperio.

Muy grandes eran, a pesar de esta difusión, las variedades lingüísticas, y bien sabida es la importancia que tiene en la evangelización de un país la cuestión de las lenguas. No vamos a hacer aquí un catálogo de lenguas y dialectos de la Nueva España, ni a analizar sus caracteres; debemos, sí, precisar ciertas indicaciones esenciales. La lengua oficial del imperio —hemos dicho arriba— era el náhuatl, hablado mucho más allá de la Meseta de Anáhuac no sólo en los Estados aliados o sometidos, sino también en Tlaxcala, con sus dos colindantes, Cholula y Huejotzingo, y en una parte de los actuales estados de Jalisco,

Colima, Nayarit, Aguascalientes, Zacatecas y Sinaloa.[50] Vivos con toda su fuerza quedaban otros idiomas, tales como el huasteco y el totonaco en las costas del golfo de México, el otomí en el norte y en el centro del territorio, en el sur el mixteco y el zapoteco, y por el oeste el tarasco (Michoacán, parte de Guanajuato, Guerrero y San Luis Potosí). ¡Lenguas de países independientes florecían en plenitud, así el huasteco, y es con frecuencia ponderada la elegancia del tarasco! Éstos eran los idiomas principales.[51] Fuera de ellos había otros muchos, hablados por poblaciones menos numerosas, por ejemplo, el pirinda o matlatzinca, en el valle de Toluca y en Charo (Michoacán),[52] o el popoloca, lengua de los moradores de los confines de los actuales estados de Puebla, Guerrero y Oaxaca.[53] Al estudiar más tarde los trabajos lingüísticos de los misioneros hemos de mencionar aún algunos de estos idiomas.[54] Cabe notar aquí solamente que tal multiplicidad lingüística era un enorme obstáculo para la predicación, si bien atenuado felizmente por la difusión alcanzada por la lengua náhuatl, que vino a ser una lengua auxiliar general. No rebaja la dificultad este hecho, pues por lo menos se requería el conocimiento de cinco o seis idiomas, si no para cada misionero, como es bien claro, sí para la congregación entera, y todas estas lenguas eran de muy difícil aprendizaje.

Al llegar a México los españoles, la sociedad se hallaba dividida en cuatro fratrías,[55] subdivididas a su vez en veinte clanes secundarios locales, llamados *calpulli*. Éstos tenían posesiones particulares y se administraban libremente. Constituían la unidad primaria de esta sociedad. Todos los grupos dichos venían a fundirse en uno solo: la tribu de México, a la cual pertenecía el territorio de la ciudad. Veinte miembros que los clanes designaban eran dentro de la tribu los que ejercían el poder legislativo y el judicial, formando una manera de consejo tribal. Cuando los miembros del consejo no se ponían de acuerdo, era el gran consejo el que decía la última palabra. Éste se reunía cada ochenta días y lo formaban todos los jefes de la ciudad. El poder ejecutivo se hallaba distribuido en una gran cantidad de funcionarios, de los cuales eran los más altos el *cihuacóatl* y el *tlacatecuhtli*. Presidía el primero el consejo tribal y tenía el deber de llevar a ejecución sus decisiones; era el jefe de los funcionarios policiacos; vigilaba la recaudación de impuestos y el reparto de las tierras. Era, al mismo tiempo, sacerdote de la diosa Cihuacóatl, madre de Huitzilopochtli: rasgo muy de notarse, pues nos hace ver cuán penetrada de religión se hallaba la organización política de los mexicanos. Las funciones del segundo, al que los españoles acomodaron el nombre de “emperador”, o el de “rey”, eran principalmente de carácter militar. Cada vez de mayor importancia su oficio, se fue haciendo más general, al menos en la época de la Conquista, de manera que aparece como jefe supremo del Estado azteca. Era él quien escogía al *cihuacóatl,* que le estaba subordinado.

El mando del ejército se hallaba en manos de funcionarios que el clan o la tribu elegían, como que el clan era la base de la organización militar. No sólo era el clan una división militar y jurídica, sino, por decirlo así, territorial o propietaria de tierras. El territorio de la tribu se dividía en veinte territorios de los clanes, en cuarteles, en terrenos

neutros, o comunes, tales como el mercado, los templos, etc. A su vez el territorio del clan se dividía en parcelas, que eran atribuidas cada una a un miembro casado del mismo clan, que debía cultivarlas o hacer que fueran cultivadas. Si este hombre moría, o la parcela quedaba sin cultivo más de dos años, entraba al dominio del clan, privando al tenedor de ella de los derechos anteriores. No hay para qué decir que esta regla era derogada con frecuencia: los funcionarios, que no tenían tiempo de trabajar su parcela, vivían de los productos de las tierras públicas, trabajadas en favor de ellos por gente llamada *tlalmaitl.*

La confederación mexicana —esto es, la unión de México-Tenochtitlán con Tlacopan (Tacuba) y Tezcoco— era, por consiguiente, como ha escrito Beuchat, "una democracia militar, cuya organización se basaba en el régimen de los clanes, con propiedad común de la tierra", y, en principio, los ciudadanos todos pertenecían a una sola clase social. De hecho era algo muy diferente: los que rehusaban casarse, o cultivar la tierra, eran arrojados del clan y perdían la personalidad civil, viéndose obligados a alquilar sus brazos. Los escritores españoles les han llamado esclavos, pero podían reingresar al clan y sus hijos, cuando los tenían, por derecho pertenecían al mismo. También había bien distintas las clases de artesanos y mercaderes. Los artesanos, sin embargo, no formaban una casta aparte, ni habitaban en demarcaciones especiales, y los oficios y artes, al menos teóricamente, no eran hereditarios. Los mercaderes, o comerciantes de tráfico exterior, hacían al mismo tiempo el oficio de exploradores y espías: emprendían largos viajes, muy peligrosos a veces, para el intercambio de productos a regiones muy remotas y regresaban trayendo de ellas informes de todas clases. Artesanos y mercaderes no cultivaban la tierra, pero tenían la obligación de hacer que otros la cultivaran. Los escritores españoles nos hablan también de una manera de aristocracia: en realidad no había nobles, propiamente hablando, entre los mexicanos. Pero, por una parte, los cargos de los funcionarios vitalicios, y las grandes proezas en la guerra, por otra, habían hecho merecer a algunos ciudadanos ciertos títulos honoríficos. Es muy explicable la confusión de los escritores españoles: algunos mexicanos de hecho se sometían, al llegar a la adolescencia, a una iniciación que comprendía durísimas penitencias corporales y les daba derecho al título de *tecuhtin*, título que ni era de una nobleza hereditaria ni implicaba poder alguno en el orden político. Era natural que los hijos siguieran con frecuencia el ejemplo de sus padres y que los jefes y funcionarios superiores fueran elegidos casi siempre entre las personas que habían recibido esa iniciación, es decir, los *tecuhtin,* o entre los guerreros que habían obtenido títulos honoríficos. Más que nobleza podría llamarse aquello un estado mayor.

Hay que advertir que en el momento de la conquista española es muy probable que México se hallara en un periodo de transformación social. Una prosperidad extraordinaria era el fruto de las grandes expediciones emprendidas años antes. Además, la propiedad, por estos tiempos, ya no era devuelta al clan, sino heredada por los hijos de manera directa: de esta manera se habían enriquecido muchas familias, mientras que por su lado hacían otro tanto los funcionarios a costa de los tributos de los pueblos subyugados. Se percibía la creación de una fortuna mobiliaria, individual o familiar, frente a la fortuna

inmóvil del clan.

Las leyes mexicanas eran de extrema severidad: la muerte era el castigo del homicidio y del adulterio. Había aun otras faltas que merecían la pena capital: el sacrilegio, la traición, el robo de oro o de plata, la rebeldía contra algunas disposiciones del clan. La embriaguez se toleraba en ciertas fiestas públicas y en personas de más de setenta años: en los demás casos era castigada con extremo rigor. Bien sabido es que los mexicanos tenían un calendario extraordinariamente complicado; su sistema de representación del pensamiento, que suele llamarse escritura, se hallaba, en cambio, en los rudimentos. Dos clases de manuscritos mexicanos poseemos: anteriores unos, otros posteriores a la Conquista; en ellos es necesario distinguir dos géneros de elementos: por una parte, hay verdaderas representaciones del objeto; por otra, signos convencionales que expresan ya sílabas o letras y son principios de una verdadera escritura. Esta manera de escribir era ideográfica, pero con marcada tendencia al fonetismo. "Se servían —dice Beuchat—, para expresar las sílabas que componen los nombres de lugares o personas, de imágenes de objetos cuyo nombre o cuyo sonido eran semejantes, sin dar valor alguno a la significación del signo escogido." Tal sistema de escritura, agrega el mismo, corresponde más bien a lo que en francés se llama *rébus*.[56] Esta manera de representación de ideas no era exclusiva de los aztecas, pues conservamos manuscritos análogos de los mixtecas y zapotecas anteriores a la Conquista.

Con todo y el desarrollo de las industrias urbanas de que vamos a hablar abajo, los aztecas eran ante todo un pueblo de agricultores. Cuatro plantas cultivaban principalmente, base todavía de la alimentación en México, y eran, por orden de importancia: el maíz —comido en tortillas, atole, tamales y otras muchas combinaciones análogas—; los frijoles, que jamás pueden faltar en mesa mexicana; el chile, clásico como mexicano, y el maguey, que servía y sirve aún para elaborar la bebida llamada *octli* y más comúnmente pulque. También eran admirables horticultores. La técnica del cultivo se hallaba, sin embargo, muy atrasada. No conocieron los aztecas animal doméstico capaz de arrastrar el arado. Su instrumento principal era la aún usada coa, además de otros instrumentos sumamente rudimentarios: piedras encorvadas para hacer surcos, paletas de madera endurecida para remover la tierra y una como hoz de cobre para desbastar árboles. Afortunadamente la tierra era rica. Bastaba dejar baldío por cierto tiempo un campo para devolverle su primitiva fecundidad y utilizaban metódicamente las aguas disponibles en obras de regadío. No sólo tenían campos propiamente agrícolas, sino exuberantes jardines a su lado, en los cuales cultivaban flores para el adorno y plantas curativas.[57]

El aspecto urbano de la civilización mexicana nos es más conocido. No es éste el lugar de describir la ciudad de Tenochtitlán al ser invadida por los conquistadores españoles. Tracemos a grandes rasgos su perfil. Dos tipos de construcción tenían los aztecas y ambos han sobrevivido hasta hoy. Uno de piedra, constituido por una sola pieza rectangular, con piso de tierra aplanada y muros blanqueados de cal, y el otro, de adobes o piedras no labradas unidas con lodo y de dimensiones mucho menores. Los templos estaban construidos sobre pirámides cuadrangulares, orientadas con la dirección

de los cuatro puntos cardinales, con una escalera en diferentes tramos, por la cual se subía a los diferentes aterrazamientos, pues más que una pirámide, eran varias pirámides truncas sobrepuestas. A semejanza de las ciudades españolas, cuyo centro orgánico es la plaza mayor,[58] las poblaciones mexicanas tenían una amplia plaza central, en torno de la cual se levantaban los templos y edificios que llamaríamos municipales. Esto explica que los misioneros españoles, al ir fundando poblaciones, respetaran sin dificultad esta tradición tan similar a la de su patria.

El vestuario no podía ser más sencillo: los varones llevaban solamente un pañete que, atado a la cintura, dejaba caer por delante y por detrás sus extremos: el *maxtli,* y una manera de manto que, atado sobre uno de los hombros, caía hasta las rodillas: el *tilmatli*, antecedente remoto del actual sarape. Las mujeres usaban una especie de faldellín, formado por una larga y ancha faja de lienzo que ataban a la cintura con anchos pliegues por un solo lado: el *cueitl;* una larga camisa sin mangas: el *huipilli,* y un lienzo triangular con abertura para la cabeza, que les cubría el pecho: el *quechquemitl*. Fuera de estas ropas, los guerreros llevaban especiales vestiduras, según sus grados militares, y los funcionarios civiles tenían derecho a particulares adornos y galas. Los aderezos eran ricos y variados: hábiles en sumo grado los aztecas para trabajar los tejidos recubiertos de plumas multicolores, lo mismo que para labrar el oro, la plata, el cobre, el estaño y varias piedras semipreciosas de particular dureza, prodigaban su uso en los personajes de la milicia o del gobierno. Para las fiestas y las guerras se teñían el cuerpo.

Aunque la base de su alimentación era el maíz, unido con el frijol y el chile, hacían también gran consumo del cacao, que traían de las tierras calientes, preparado de varias maneras, y comían carne de caza, o de los escasos animales domésticos, tales como el *huaxolotl,* guajolote de hoy, y el *techichi*, un perrillo cuya especie se extinguió poco después de la Conquista. Tomaban bebidas fermentadas, la más conocida de las cuales es el pulque, y hacían uso del tabaco.

Bien desarrolladas estaban las artes industriales menores: tejidos de algodón, de agave o de palma *(iczotl)*, de pelo de conejo o liebre; tinturas de grande variedad y de persistencia merecidamente celebrada; telas, bordados y mosaicos de plumas de colores. La misma diversidad es de advertir en la cerámica, de la cual pueden señalarse tres tipos principales: vasijas de tierra clara, de un amarillo rojizo, con tres pies de soporte; objetos de terracota, no pulida, con ornamentación en relieve, y vasos de diversas formas, con representación de animales, plantas y aun hombres. La decoración de las vasijas era ya en relieve, ya en pintura, y los adornos pintados eran, bien geométricos, bien vegetales, o también animales y aun humanos.[59] La escultura en piedra, manifestada en estatuas o relieves, había llegado a una perfección técnica muy notable, al llegar los españoles, y no carecía de belleza.

La religión estaba constituida por un politeísmo de riqueza extraordinaria, debida en gran parte a la costumbre de los aztecas de adoptar en su panteón a los dioses de las tribus subyugadas. Al lado de la creencia en los grandes dioses, que presidían los principales fenómenos naturales y las diversas formas de actividad humana y cuya enumeración no tendría aquí interés, puede comprobarse en México la supervivencia de

un totemismo bajo la forma que llaman *nagualismo:* el nagualismo (mejor nahualismo, de *nahualli*) es un totemismo individual por el cual se cree el hombre en relación con algún animal, o algún otro objeto natural que le ha sido revelado en sueños. La distribución de las divinidades de acuerdo con los "cuarteles" del espacio es muy probablemente una supervivencia del culto de los clanes. Los actos todos de la vida estaban impregnados de ideas religiosas, de manera que los mexicanos en el curso de su existencia tenían que someterse a innumerables ceremonias y ritos, los más de ellos sangrientos, y las divinidades, en particular Huitzilopochtli, exigían víctimas humanas. El cuerpo sacerdotal era muy numeroso. Paralelamente a los cultos oficiales, o mezclada con ellos, la magia con sus ritos se hallaba en su apogeo.[60]

Por temor de hacer abrumadores estos preámbulos sólo agregaremos unas cuantas palabras acerca de las poblaciones no aztecas. En casi todas se hallaban en uso los sacrificios humanos y la antropofagia ritual. Por lo demás, algunas de ellas, tales como los totonacos,[61] y principalmente los tarascos,[62] uno de los grupos más interesantes del México antiguo, habían llegado a un notable grado de civilización. Los zapotecas del estado de Oaxaca, cuya civilización está enlazada con la del grupo maya de Yucatán, pueden ser comparados con ventaja a los habitantes de la Altiplanicie: tenían un arte esplendoroso, su escritura en ideogramas y su calendario, todo ello del mayor interés. Las ruinas de Monte Albán y Mitla, en su territorio, son muy dignamente celebradas; fenómeno tal vez único en América: en Monte Albán se halla la bóveda. Los zapotecas tenían la práctica de incinerar a sus muertos y en su región se halla gran cantidad de urnas funerarias; también se han descubierto tumbas cruciformes, sin grandes vestigios de cerámica. En líneas generales, parece que su religión era ligeramente diferente de la de los aztecas. Tenían una jerarquía sacerdotal muy sencilla: los grandes sacerdotes, que llamaban "profetas" o "videntes", y los sacerdotes menores, "guardianes de los dioses" o "sacrificadores". El clero se reclutaba entre los hijos de los jefes, que recibían una formación especial en un colegio para ellos. Eran los zapotecas politeístas y veneraban a sus dioses ofreciendo incienso, sacrificando pájaros y otros animales y sangrándose la lengua y las orejas. Tenían la práctica de los sacrificios humanos en ciertas ocasiones, pero con mucho mayor moderación que los aztecas.[63]

3

En tan complicado cúmulo de elementos, ¿había algunos que fueran capaces de ser elevados, sin peligro alguno, por los misioneros y constituyeran una promesa, o una manera de cebo para la conversión? Es muy difícil hacerse cargo exactamente de cuál era el carácter de los indígenas a la llegada de los españoles. Tenía que ser muy variado, según las regiones, y bien sabido es cuán frágiles y fecundos en errores son estos ensayos de psicología étnica. Los mismos misioneros nos han dejado algunas veces juicios en líneas generales que, por algún lado, vienen a resultar inexactos. Veces hay en que se

dejan dominar por un excesivo optimismo, mientras que en otras cargan las más negras tintas a su pintura. Apenas ciertos rasgos generales y muy vagos pueden deducirse de sus escritos: muchos de los misioneros echan en cara a los indígenas su tendencia al robo y al disimulo —natural consecuencia del carácter tímido—, lo mismo que ser perezosos, inclinados a la embriaguez y a las pasiones carnales, aun las más vergonzosas. Por otra parte, se ponderan su docilidad, su dulzura, su sencillez, su paciencia, su habilidad para los trabajos manuales. Hay que conceder, con todo, que en los indios de la época precortesiana el carácter no se hallaba a la altura de la inteligencia. La religión aparece como un conjunto de ritos y creencias a los cuales no está ligado ningún sistema de moral; los ritos mismos —sacrificios humanos, embriaguez y antropofagia rituales— eran con frecuencia sangrientos y contrarios a la moral humana.

Creían los aztecas en la vida eterna, sin embargo:[64] para ellos, el alma era inmortal y, una vez salida de este mundo, continuaba viviendo en el cielo o en el infierno. Pero esta vida no era resultado de una sanción: ni el cielo era recompensa, ni el infierno castigo. Nada importaba cómo había vivido el hombre: lo importante eran las circunstancias en que había muerto.[65] ¿Había otros elementos que el predicador del Evangelio pudiera utilizar mejor que esta creencia? Es evidente que no hay que conceder importancia alguna a ciertas creencias o ritos, cuya analogía con ritos y creencias católicas hirió vivamente la imaginación de ciertas personas.[66] Los aztecas conocían la cruz, como símbolo de las cuatro direcciones del universo y como atributo de las divinidades de la lluvia y del viento.[67] Creían también que su gran dios Huitzilopochtli había nacido de una virgen, la diosa Teteoinan.[68] Afirma Mendieta que existía entre ellos una vaga noción del verdadero Dios, a quien daban un nombre particular. En realidad veneraban una especie de deidad suprema, Ometecutli[69] u Omeyotl. Sin embargo, no se han puesto de acuerdo los mexicanistas acerca de este punto y el principal resultado de sus discusiones es que, por ahora, no es posible formar una idea precisa de la manera como concebían los aztecas a la divinidad.[70] Practicaban ellos también la comunión bajo diversos aspectos: una de sus formas, la absorción del corazón de la víctima asimilada a la sustancia del dios,[71] se relacionaba con la antropofagia ritual. Pero solía tener aspectos menos sangrientos: dos veces al año comían imágenes hechas de pasta de alimentos que representaban al dios Huitzilopochtli.[72] Con todo, no queda claro si, en su pensamiento, esas imágenes eran sencillas representaciones del dios o si se convertían en el dios mismo. Había, finalmente, entre ellos una manera de bautismo y una especie de confesión. Ambos ritos son del mayor interés. Parece que ese bautismo implicaba, de modo más o menos vago, la idea de una mancha original. La partera vertía agua —Mendieta agrega que también pulque— sobre la cabeza del recién nacido y le decía entre otras cosas: "Cualquier mala cosa que aquí hubiere, déjele; todo lo nocivo a este niño, déjalo, aléjate de él, ya que ahora toma una vida nueva y nace de nuevo; es limpiado y purificado una vez más y nuestra madre el agua lo forma y engendra de nuevo."[73] Mayor detenimiento merece el examen de la confesión, pues en este punto se perciben

las diferencias esenciales que separan los ritos aztecas y los sacramentos cristianos de cierta semejanza con ellos, y el concepto tan peculiar del pecado que tenían los mexicanos.[74] No cabe duda de que la confesión entre los aztecas tenía, hasta cierto punto, un carácter moral. Se requería absoluta sinceridad, lo mismo en la confesión de las faltas que en el arrepentimiento de ellas; no había qué temer en declarar todo al confesor y tener confianza en la misericordia de la divinidad a quien éste representaba, nos dice Sahagún, que bien pudo haber dado cierto colorido cristiano al rito de manera inconsciente. La mentira o la omisión al confesarse, si eran voluntarias, constituían graves faltas. Por su parte, el confesor estaba obligado al más riguroso secreto. Conviene, sin embargo, hacer notar que la confesión mexicana tenía efectos ante la justicia temporal. Sabemos, por ejemplo, que la embriaguez era penada con la muerte, pero si el ebrio se confesaba, quedaba libre de esta pena y sólo tenía que someterse a una penitencia de carácter religioso. Otro tanto sucedía con el adulterio, considerado al mismo tiempo como un pecado y como un delito. Sin embargo, si no es exacto decir que sólo una vez en la vida se podía uno confesar, sí es verdad que sólo una vez se perdonaba la pena temporal por medio de la confesión: el ebrio que reincidía podía muy bien volver a confesarse, pero ya no era posible esquivar el castigo legal. Prácticamente no había interés en confesar faltas que no llevaban consigo la pena de muerte sino lo más tarde posible, y esto se hacía una sola vez por lo común. Además, la confesión sólo abarcaba dos clases de pecados: la embriaguez y los desórdenes sexuales, tales como el adulterio y la fornicación. Así, el confesor sólo perdonaba faltas de orden psicológico relacionadas con necesidades o funciones del cuerpo. Esta idea de la confesión no es sino una consecuencia lógica del concepto puramente material del pecado. No era el pecado, en el pensamiento de los aztecas, una mancha de orden espiritual que mancillara el alma: era sencillamente una manera de intoxicación que había invadido el organismo como resultado de una función fisiológica, y el veneno quedaba eliminado por la confesión y por la penitencia impuesta en ella, que generalmente era de carácter sangriento. Hay que notar, por lo demás, que no sólo los aztecas conocían la confesión: también la tenían como práctica los zapotecas, los totonacas y aun los moradores de la Mixtequilla, al sur de Veracruz. Entre estos últimos no parece estar relacionada especialmente con faltas de orden carnal.

No obstante, los misioneros, al parecer, hicieron a un lado de manera casi absoluta las leves partículas de verdad que pudieran tener los aztecas en su propia estimación. Es de lamentarse, sin duda, pero no hay dificultad en explicarnos su conducta. Primeramente, la civilización que hallaron en México les pareció inferior. Una gran multitud de indios no había llegado al grado de civilización de los aztecas, y por lo que a ésta toca, con todo y los brillantes colores con que se nos suele describir, no hay que hacerse ilusiones. Hay que tener presente el juicio de un especialista objetivo, como es Beuchat, según el cual, si la civilización azteca es una de las formas más elevadas de las de América, no hay que exagerar ni su valor ni su interés. Por tanto, los religiosos no quedaron pasmados por las pretendidas maravillas de Tenochtitlán: mediocre les pareció el espectáculo, cuando no pueril y cruel, y casi siempre sacrílego. Ese bautismo que hallaban, esa confesión, esa

comunión, lejos de parecerles supervivencias o atisbos torpes de esperanza y promesa, les dieron la impresión de ser parodias diabólicas y apartaron de ellas con horror los ojos.[75] En términos generales, muy alejada de la verdad les pareció la civilización indígena para que intentaran siquiera aprovechar las briznas de verdad que en ella pudieran hallarse. Hay que agregar, también, que en torno de los aztecas había tribus que no tenían la misma religión. Una adaptación de orden dogmático, y por ella entendemos no una adaptación del dogma mismo, sino más bien de la forma en que había que proponerlo, hubiera hallado el escollo de muy graves dificultades prácticas. Hubiera sido necesario un personal bastante numeroso para formar misioneros especializados profundamente. Cosa imposible, llegar a tal especialización que llevaba al infinito. Era necesario para los requerimientos de la evangelización que cada misionero, si no en todo México, sí al menos en la mayor parte del país, fuera capaz de cumplir su misión con eficacia. Por muy seria que su formación hubiera de ser, no podría rebasar los límites de lo general. Ya veremos que consideraciones como éstas llevaron a los religiosos a intensificar la difusión de la lengua náhuatl, ampliando la esfera de su dominio como una lengua auxiliar para la conquista, sin dejar, claro está, de llevar a su mayor grado la adaptación lingüística en los demás idiomas.

Puede argüirse que frente a una adaptación general podría darse una adaptación de orden dogmático en el campo mismo de la predicación. La preparación general que el misionero había recibido en los centros de estudios le capacitaría para hacer una adaptación especial, una vez que se hallara entre sus ovejas. Creemos nosotros que, en tales condiciones, tal adaptación hubiera tenido el carácter de una peligrosa improvisación en alto grado, y hubiera causado gran perjuicio a la unidad de métodos. Como que lo difícil, en materia como ésta, es precisamente conciliar la unidad necesaria con la diversidad y elasticidad, a veces tan necesarias como aquélla. Y por otra parte, apenas llegado a su lugar de apostolado, el misionero se veía casi abrumado por la labor apostólica y no podía disponer de tiempo y calma para una empresa que exige observaciones hechas con paciencia y reflexiones detenidas. Nada más útil, nada más indispensable, quizá, que el misionero adopte lengua, ropaje y, en la medida en que no se opongan al cristianismo, aun las costumbres de sus catecúmenos. Pero la adaptación en orden dogmático es un instrumento de tal delicadeza que exige mayor esmero para usar de él. La discusión acerca de los ritos chinos y los ritos malabares nos está mostrando a qué grado hay que extremar la prudencia. Los misioneros de México pronto se dieron cuenta de que podrían ser arrastrados a concesiones peligrosas —más aún al principio, en que conocían mal el país y su religión—, las cuales hubieran hecho nacer en el alma de los indígenas confusiones y conceptos erróneos, y de que podría suceder en la práctica que ciertos religiosos, por otra parte rectos y celosos, se vieran tentados, más o menos conscientemente, a sacrificar la integridad del dogma al anhelo de ver crecer el número de sus catecúmenos. Las analogías superficiales fueron, para ellos, más bien obstáculos que elementos favorables.[76]

Quizás sea esto demasiada timidez. Pero no debemos olvidar que nos hallamos muy al principio de la gran obra de evangelización, que constituye una de las glorias del siglo

XVI. En 1524 la obra de las misiones era algo nuevo todavía: ninguna experiencia había podido precisar los métodos para ella. Las misiones de principios del cristianismo, así como las de la Edad Media, habían sido casi olvidadas. Se comprende, entonces, que hubiera de tomarse una resolución que era, sin duda, muy radical: entrañaba el mal de hacer a un lado elementos preciosos, pero llevaba en sí la ventaja de ser sencilla y clara y, probablemente, ponía a salvo de muchos experimentos aventurados. Con el tiempo se fueron perfeccionando los métodos, claro está, pero sobre el trabajo posterior siguió dominando el primer impulso y fue cautivo de la decisión inicial. Ya en 1570 era imposible cegar el foso cavado en los primeros años.[77] Hay que tener en la mente también —y hemos de volver sobre este punto— que entre los misioneros de la Nueva España siempre hubo dos tendencias bien definidas: una favorable, hostil la otra a los indígenas, y que fue en 1570 cuando brotó entre los franciscanos una violenta reacción antindígena. Hoy, tras cuatro siglos de experiencia misional en países paganos, somos más atrevidos;[78] pero haríamos muy mal en censurar a los misioneros del siglo XVI no haberlo sido tanto.

Téngase además presente que los misioneros son hijos de un pueblo siempre amartelado amante de la ortodoxia, lleno siempre de un hondo horror para cuanto huele a herejía;[79] pueblo en cuyo seno tuvo la Inquisición su más floreciente expansión, y cuyo rey (Felipe II), entronizado en el solio castellano en los días mismos de la conquista espiritual de la Nueva España, tenía como la mayor presea ser el campeón de la verdadera fe. Téngase presente, en fin, que el periodo cuyo estudio emprendemos es el mismo de la Reforma y la Contrarreforma que conmueven a Europa: pisaron tierra mexicana los Doce Apóstoles dos años después de la condenación de Lutero y de su rebelión contra la Iglesia, y el Concilio de Trento se celebró entre 1545 y 1563. ¿Qué tiene de extraordinario que esa repulsión de la herejía —una verdadera fobia, diríamos hoy—, tan intensa en España, llegara a su ápice en América, en el alma de los religiosos, en permanente contacto con una civilización pagana? ¡A qué graves consecuencias habrá de llegar!: ese espíritu atormentado influirá para que el seminario indígena de Tlatelolco vaya al fracaso y este fracaso pese abrumador en toda la historia de la Iglesia en México.

Estas razones en conjunto nos hacen ver por qué los misioneros, en vez de presentar al cristianismo como el perfeccionamiento y la plenitud de las religiones indígenas, lo proponen como algo del todo nuevo, que entraña la rotura radical y absoluta con todo lo de antes. Con todo: en lo que no se rozaba con lo religioso, de lejos o de cerca, tuvieron empeño en mantener el pasado: conservaron con amor las lenguas, conservaron los usos y costumbres cotidianos, si los creían indiferentes; adaptaron su enseñanza al temperamento y capacidades de los indios; llegaron a más: en los lugares de veneración de las viejas deidades elevaron sus santuarios más famosos. Así en los conventos de Huejotzingo y Huexotla,[80] o en el santuario de Chalma, cerca de Ocuila, cuya milagrosa gruta sigue siendo meta de numerosas peregrinaciones. De ahí no pasaron: siempre reacios a toda acomodación de orden ritual y dogmático, se empeñaron en destruir

costumbres que podrían apenas tener carácter religioso.[81] Verdad es que en la administración del bautismo siempre se omitieron ciertas ceremonias, pero ello fue por abreviar el tiempo y poder más fácilmente administrar el sacramento a innumerables multitudes: no fue, como en la India Oriental, porque la saliva y el hálito humanos, tenidos por excrementos, fueran vistos con asco y horror por los nativos. Los aztecas tenían día a día ceremonias religiosas interminables: los misioneros multiplicaron ceremonias, instituyeron representaciones edificantes, pero, al obrar así, remplazaban lo antiguo por lo nuevo: nunca amalgamaban ni continuaban ni desarrollaban lo antiguo.

En esta zona de sus pensamientos hay que buscar la causa de su encarnizada lucha contra ciertas manifestaciones religiosas, que muchos no quieren comprender,[82] tales como los templos y los ídolos y todo lo que oliera a paganismo. Bien sabido es que muchos historiadores han censurado con vehemencia a los religiosos en general, y a fray Juan de Zumárraga en particular, la destrucción de ciertas antigüedades mexicanas. Los misioneros de buena fe creían, como hemos visto, que no había más medio de levantar la Iglesia en México que darle por pedestal las ruinas de las viejas religiones paganas;[83] ellos eran escasos y los infieles innumerables; no podían tolerar que prosiguieran en paz las ceremonias paganas en el mismo lugar en que era predicado el cristianismo: era forzoso, entonces, arrasar los templos y expulsar a los sacerdotes. En lo cual no hacían sino llevar a la práctica las instrucciones de la Corona, que con la mayor energía mandaba extirpar cualquier manifestación idolátrica.[84] Más necesaria era la destrucción de los ídolos que la de los templos: a un ídolo es fácil esconderlo, no así a un templo. Conservar algunos ídolos, algunos templos, a título de curiosidad, como pensó Cortés, hubiera parecido locura; fundar un museo, algo más extravagante aún; como que para la época tal modo de obrar se hubiera tenido como una muestra de respeto, y hubiera sido, por cierto, un medio de hacer a los indios más adictos a su vieja religión. Por lo demás, hay que esforzarse en ver la cuestión como la veía un misionero: para su criterio la fundación de la Iglesia de Cristo, la salvación de las almas, aunque fuera una sola, de valor infinito, representa mucho más que la conservación de unos cuantos manuscritos paganos o unas cuantas esculturas idolátricas.[85] No cabe reprobarles su conducta: era lógica y ajustada a la conciencia. Icazbalceta ha hallado la frase exacta cuando dijo: “un misionero no es un anticuario”. Porque hay que notar que lo que se censura en los misioneros no es haberse equivocado acerca de los métodos que había que seguir para evangelizar a México, sino el no haber respetado los derechos del arte y de la ciencia. Pero en el plan de vida del misionero, ya no sólo en el orden político, debe resaltar la primacía de lo espiritual: los derechos de la ciencia y del arte deben también rendirse ante los derechos de las almas a la vida eterna y el derecho de la Iglesia a establecerse de manera visible. Dicho en otros términos, más exactos quizá: ni el arte ni la ciencia tienen derechos si son un estorbo para la salvación de las almas o para la fundación de la Iglesia. A nuestro juicio la cuestión ha sido casi siempre mal planteada: hay que plantearla como se la plantearon los misioneros mismos. Con todo lo dicho, no será aún inútil reducir los hechos a sus verdaderas proporciones.

No cabe dudar que los misioneros destruyeron muchas antigüedades indígenas.[86] Ya en 1525 fray Martín de la Coruña destruyó en Tzintzuntzan, ciudad sagrada de Michoacán, todos los templos y todos los ídolos.[87] En una carta del 27 de junio de 1529 declara que una de las mayores ocupaciones de sus discípulos era derrocar ídolos y arrasar templos, dirigidos por él mismo. El 31 de octubre de 1532 escribe aún que hace ya seis años trabaja, entre otras cosas, en la destrucción de los ídolos. En su famosa carta del 12 de junio de 1531, Zumárraga dice que se han destruido más de quinientos templos y veinte mil ídolos. Análogas indicaciones hallamos en la carta que dirige fray Martín de Valencia a Carlos V, junto con otros religiosos, el 17 de noviembre de 1532. Quedan corroborados y completados todos estos testimonios por los textos nada sospechosos de los siguientes autores, escogidos entre los principales: Sahagún, Durán, Mendieta, Dávila Padilla y Burgoa: todos ellos hablan de la destrucción de manuscritos.[88] Es innegable que los religiosos destruyeron muchos monumentos y esculturas. Como quiera que fuera, los templos estaban condenados a la destrucción segura: "eran al mismo tiempo fortalezas, y no convenía que subsistiesen en una tierra mal sujeta por un puñado de hombres. Los aztecas mismos habían dado el ejemplo: la señal de su triunfo era siempre el incendio del *teocalli* principal del pueblo entrado por armas: así denotan invariablemente sus victorias en la escritura jeroglífica. Por otra parte, la forma peculiar de aquellos edificios impedía que fueran aplicados a otros usos… Los *teocallis* eran realmente un estorbo. La gran pirámide y sus setenta y ocho edificios circundantes ocupaban un inmenso espacio de terreno en lo mejor de la capital, y era evidente que no podía permanecer allí".[89] "Tampoco fue la destrucción tan rápida, total e inconsiderada, como algunos pretenden, hasta suponerla tarea imposible de un solo día. Comenzó el 1º de enero de 1525, según Motolinía." En 30 de noviembre de 1537 los obispos de México escribían a Carlos V que los templos no habían sido todos destruidos y pedían su licencia para mandar demolerlos, a fin de extirpar por completo la idolatría. Respondió el Emperador: "En cuanto a los *cues* o adoratorios, encarga S. M. que se derriben sin escándalo y con la prudencia que convenía, y que la piedra de ellos se tome para edificar iglesias y monasterios, que los ídolos se quemasen, y otros puntos concernientes a esto."[90]

Acusan a Zumárraga de haber quemado en gigantesca hoguera los archivos de Tezcoco. Pero esos archivos habían sido destruidos desde 1520, cuando los tlaxcaltecas entraron allí con Cortés y quemaron los palacios principales.[91] Los misioneros tuvieron gran empeño en la destrucción de ídolos y templos, pero se preocuparon poco por los manuscritos, al menos en los principios. Algunos habían desaparecido aun antes de llegar los españoles; otros fueron enterrados por sus mismos dueños para evitar que cayeran en manos de los recién venidos, o en alguna otra forma se ocultaron, con lo que vinieron a quedar prácticamente perdidos. Al sitiar Cortés a México tuvo que destruir casi toda la ciudad y muchos manuscritos tuvieron que perecer entonces. Todo lo cual no es negar que los misioneros destruyeran manuscritos; pero no lo hicieron ni con el sistema ni con la amplitud que se pretende. Bien pronto se dieron cuenta de lo que aquellos escritos

valían y del grande interés que como documentos ofrecían, y aun llegó a suceder que aparecieran los que una vez se creyó haber perecido, y el *tonalamatl,* "que Sahagún deseaba ver destruido, no lo fue, sino que se conservó en el convento de San Francisco de México".[92] Debe tenerse presente todo esto si se quiere dar un fallo justo para los misioneros y juzgar sanamente las intenciones que los animaron y los actos que realizaron.

[1] *Cf*. el retrato de Cortés en Bernal Díaz del Castillo, cap. CCIV (C. Pereyra, ed., 2 vols., Madrid, 1928), II, pp. 505 *ss*., y la carta de Motolinía a Carlos V (*Historia de los indios*, pp. 275-277). También *vid*. Cuevas, *Historia*, I, pp. 109-112; R. Ricard, "Sur la politique des alliances dans la conquête du Mexique", en JSA, 1925, p. 249, n. 4, y C. Bayle, S. J., *Santa María en Indias*, Madrid, 1928, pp. 98 *ss*. y 253 *s*. Asimismo puede leerse *La vie de Hernan Cortes*, de Jean Babelon, París, 1928, y principalmente *Hernán Cortés*, de C. Pereyra, Madrid, 1931.

[2] *Cf*. Alamán, *Disertaciones sobre la historia de Méjico*, México, 1899, t. I, pp. 408-414.

[3] *Cf*. su *Primera Carta*, D. Cereceda, ed. (2 vols., Madrid, 1924), I, p. 31, y Cuevas (*Historia*, I, p. 111).

[4] Tomado del extracto que da el padre Cuevas en *Historia*, I, pp. 106 *s*.

[5] *Cf*. Bernal Díaz, cap. CLXVII (II, p. 266).

[6] *Vid*., aunque es un poco posterior a la Conquista propiamente dicha, la "Orden para que Hernando Cortés, Capitán General y Gobernador de la Nueva España, tenga así en el tratamiento y conversión de los naturales e moradores de dicha tierra… por mandado de S. M. Año de 1523", Valladolid, 26 de junio de 1523 (en CDIAI, XXIII, Madrid, 1875, pp. 353 *ss*.)

[7] Bernal Díaz, cap. CCV (II, pp. 535-536). Conviene hacer notar, sin embargo, que Burguillos resultó un mal fraile (*ibid*., p. 536).

[8] *Crónica de la Nueva España*, Madrid, 1914, lib. IV, cap. 58, p. 398.

[9] *Historia*, I, p. 139.

[10] *Cf*. las observaciones del padre G. Dufontey, C. S. S. R. "La Méthode d'Évangelisation chez le Non-Civilisés", en *Bulletin des Missions* de la abadía de San Andrés, noviembre-diciembre de 1927, p. 366.

[11] Acerca de la propaganda religiosa durante la Conquista, *vid*. Cuevas, *Historia*, lib. I, pp. 1 y 3 (I, 101-117 y 130-156).

[12] Bernal Díaz, caps. XXXVIII-XL (I, 116-128). ¿Habla él de una misa el Viernes Santo?; pero este detalle es contrario a la liturgia. Contra toda verosimilitud lo admite, sin embargo, el padre Francisco de Pareja en su *Crónica de la Provincia de la Visitación de Ntra. Sra. de la Merced, Redención de Cautivos de la Nueva España*, escrita en 1687, publicada en México en 1822, en la cual sigue a Bernal Díaz en todo lo referente al padre Olmedo y primeros mercedarios de México, a quienes consagra su Estado Primero (pp. 1-164). Escribe: "Viernes Santo dijo misa Fr. Bartolomé, a la Santa Cruz, que pudo decir en semejante ocasión por la necesidad urgente de dar gracias a Dios por el buen suceso de su llegada" (p. 25). Al padre Aldana, que a fines del siglo XVIII publicó un resumen de esa *Crónica*, aún inédita, le parece insuficiente la razón que alega Pareja y cree que la misa se dijo el Domingo de Pascua.

[13] *Cf*. Cervantes de Salazar, lib. III, cap. 24, pp. 184 *s*., y Alamán, *Disertaciones*, I, p. 143.

[14] *Cf*. Bernal Díaz (I, pp. 158 *ss*.) y Ricard, *Sur la politique des alliances*, pp. 299 *s*. Tocante a las mujeres ofrecidas a los españoles, el padre Cuevas escribe: "¿Consistían estas donaciones en meras relaciones de padrinos y ahijadas? Es muy probable que sí, pues Olmedo, que era bueno y temeroso de Dios, no protestaba. La documentación no da más de sí. Si así no fue, justifique el que pueda aquellos actos. Nosotros, en tal caso, deberíamos reprobarlos" (*Historia*, I, p. 137). Demasiado optimista parece la opinión del padre Cuevas y los hechos la contradicen, ya que la mayoría de los conquistadores tuvieron hijos de las indias que les daban. Nada de extraordinario tiene esta inconsecuencia de los españoles, y el silencio de los documentos nada prueba en forma decisiva que el padre Olmedo aceptara la situación sin protestar.

[15] Bernal Díaz, cap. LXI (I, p. 193).

[16] Bernal Díaz, cap. LXXXIII (I, p. 279). ¿Sospechó el padre Olmedo la importancia de Cholula como metrópoli religiosa? Muy adelante va, a juicio nuestro, Michel Chevalier cuando dice: "El deseo de destruir aquel infernal culto [el de Quetzalcóatl] en su principal asiento, y remplazarlo por la adoración de la cruz, puede creerse

que no fue extraño a la determinación de Cortés para ir contra Cholula" (*Le Mexique ancien et moderne*, París, 1864, 2ª ed., p. 174).

[17] *Corona Mexicana*, Lucas de Torre, ed., Madrid, 1914, cap. LVII, p. 370. Acerca de la estancia en Tlaxcala, *cf*. Bernal Díaz, caps. LXX *ss.* (I, 226 *ss.*).

[18] Bernal Díaz, caps, LXII (p. 197) y LXXXVI *s.* (I, pp. 289-299).

[19] Bemal Díaz, caps, LXXXIX, XC, C y CI (I, pp. 304-310, 370 y 373), y Cervantes de Salazar, lib. IV, caps. 30 *s.* El padre Motezuma da mil detalles (imaginarios acaso): urde un discurso del padre Olmedo a Cortés, un sermón a Moctezuma, con la correspondiente respuesta (*op. cit.*, cap. LIX, pp. 391 *s.*, y cap. LXIII, pp. 413-418). De ser auténticas las palabras del padre Olmedo, serían muy dignas de notarse.

[20] Bernal Díaz, caps, XCVII y CVII (I, pp. 356 y 391 *s.*).

[21] Que nosotros sepamos, el único en afirmarlo es el padre Motezuma (cap. LXXII, p. 489), quizá por razones de familia.

[22] Bernal Díaz, cap. XCII (I, p. 325).

[23] Bernal Díaz, cap. XCII (I, pp. 327-328).

[24] Bernal Díaz, cap. XCII (I, p. 333).

[25] Bernal Díaz, caps. CVII y CVIII (I, pp. 392 *ss.*). Acerca del espíritu conversivo de Cortés en esta primera estancia en México, *vid. Segunda Carta*, de él mismo (I, pp. 102 *s.*); Cervantes de Salazar, lib. IV, caps. 30-33, pp. 341-354, y Cuevas, I, 140-144, de la *Historia*.

[26] Bernal Díaz, cap. CXXV (I, p. 464).

[27] Bernal Díaz, caps, CXXXVI y CXXXVII (I, pp. 535-536 y 545).

[28] Según el padre Cuevas (*Historia*, I, p. 104), fue el padre Alonso González, desembarcado en el cabo Catoche el 5 de marzo de 1517.

[29] La cita en Cuevas (*Historia*, I, p. 116). Acerca de Olmedo, *vid*. Cortés, *Segunda Carta* (I, pp. 112 y 119), y entre obras más recientes, Alamán, *Disertaciones*, I, p. 196; Icazbalceta, *Biografías*, II (México, 1897), pp. 204-206, y fray Pedro Nolasco Pérez, *Religiosos de la Merced que pasaron a la América española,* Primera Parte, Sevilla, 1923 pp. 21-30.

[30] Cuevas, *Historia*, I, p. 117. Acerca de los dos franciscanos, *vid*. la obra del padre Atanasio López "Los primeros franciscanos en México", en AIA, XIII, pp. 21-28. Acerca de Melgarejo, mis dos notas en el *Bulletin Hispanique*, julio-septiembre, 1923, pp. 253-256; enero-marzo, 1924, pp. 68-69, y mis *Études et documents pour l'histoire missionaire de l'Espagne et du Portugal*, pp. 25-30. El padre A. López había publicado una biografía sumaria de Melgarejo en *El Eco Franciscano*, XXXIII, 1916, pp. 41-42.

[31] Proceden los informes anteriores de varias cartas de fray Pedro de Gante mismo, de fecha 31 de octubre de 1532 (*Cartas de Indias*, VIII, 52), de 15 de febrero de 1552 (*ibid.*, XVIII, 92) y de 23 de junio de 1558 (Icazbalceta, *Nueva Colección*, II, 221 y 229). Hay que consultar también a Mendieta, lib. III, cap. 4, y V, caps. 17-18; a Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, lib. I, cap. 20, pp. 162-163; a Alamán, *Disertaciones*, II, México, 1900, p. 202, y en particular a Leonhard Lemmens, O. F. M., *Geschichte der Franziskanermissionen*, Münster i. W. 1929, pp. 199-200 y 215. El padre Vicente de P. Andrade intentó probar que estos religiosos se ahogaron al ir a Cuba o a la Isla Española por mandato de Cortés ("Disquisición histórica sobre la muerte de los frailes Juan de Tecto y Juan de Aora", en *Congreso Internacional de Americanistas, México, 1895*. México, 1897, pp. 214-220). Este problema es de poca importancia para nuestro asunto.

[32] *Cuarta Carta*, I, pp. 121-124. *Vid*. López de Gomara, *Conquista de México*, en Biblioteca de Autores Españoles, t. 22, Madrid, 1852 (y 1931), pp. 404 b y 405 a. [Editada con introducción y notas por don Joaquín Ramírez Cabañas, Editorial Pedro Robredo, México, 1943, 2 vols. Ed.]

[33] *Cuarta Carta, ibid.*

[34] *Cuarta Carta, ibid*.

[35] Inútil parece dar referencias para una lista que se halla en todos los documentos. Acerca de la llegada de los flamencos y de los Doce, *vid. Cartas de Indias*, IX, 55: Valadés, Cuarta Parte, cap. 7, p. 171; Mendieta, lib. IV, cap. 11; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, Chavero, ed., I, México, 1891, p. 398 [México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas. Edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O'Gorman. Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, núm. 4, 1977, 2 vols. Ed.]; Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, lib. II, cap. 8, pp. 241-242, y Herrera, *Historia general*, Tercera Década, lib. II, cap. 19. Como estudio de conjunto, el excelente artículo del padre A. López, "Los doce primeros apóstoles de México", en *Semana de Misiología de Barcelona* (Bibliotheca Hispana Missionum, I y II), Barcelona, 1930, II, pp. 201-226.

[36] Acerca de este religioso, *vid*. Servais Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique de Frères Mineurs de San François en Belgique et dans le Pays-Bas*, Amberes, s. f. (¿1885?), pp. 41-42.

[37] *Cfr*. Icazbalceta, *Zumárraga*, pp. 11-12; fray Miguel Ángel, "La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint" (*R. de Archivos*, XXVI, 1912, pp. 157 *ss*.) y Cuevas, *Historia*, I, pp. 163-165. *Vid*. Holzapfel, *op. cit*., pp. 272-273. Acerca de los orígenes de la misión franciscana la fuente fundamental es Mendieta, HEI, lib. III, caps. 4 *ss*. Acerca de las bulas *Alias felicis* y *Exponi nobis, cf*. Streit, BM, II, pp. 47-48 y, fuera de las referencias que él da allí, también *vid*. Gonzaga, pp. 1123-1126; Grijalva, lib. II, cap. 16, fs. 88 fte.-90 fte. (pp. 276-282); Ripoll, *Bullarium Ordinis Praedicatorum*, IV (Roma, 1732), pp. 407-408; Franciscus Matritensis, *Bullarium… Discalceatorum*, I (Madrid, 1744), pp. 108-114; Hernáez, *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas, 2* vols., Bruselas, 1879, I, pp. 377-381 y 383-385, y Robert Levillier, *Organización de la Iglesia y órdenes religiosas en el virreinato del Perú en el siglo XVI*, Madrid, 1919, II, pp. 41-44.

[38] La cuestión de la fecha, secundaria por lo demás, no parece resuelta. Dávila Padilla (lib. I, cap. preliminar, p. 4 b, y cap. 8, p. 36 a) dice que llegaron a la capital la víspera de San Juan, 23 de junio, y siguen su dicho Fernández (*San Esteban*, lib. I, cap, 21, en Cuervo, I, p. 63), Baltazar de Medina (fs. 9 vt.-10 fte.) y otros. Pero esta fecha, adoptada por Alamán (*Disertaciones*, II, 252), es de hecho la de su desembarco en Veracruz. Por carta de Cortés a Loaysa, de 12 de enero de 1527, sabemos que los dominicos llegaron a México juntamente con el licenciado Ponce de León (*vid*. texto citado por Cuevas, *Historia, I*, p. 215); ahora bien, Ponce de León llegó el 2 de julio y no el 23 de junio, como inexactamente dice el padre Cuevas (*Historia*, I, p. 214). Remesal (lib. I, cap. 7, p. 12) tiene, por consiguiente, razón para desechar la fecha que da Dávila Padilla, y Mora le sigue (lib. IV, cap. 11, t. II, pp. 1174-1176). Se engaña, con todo, al afirmar que la misión dominica llegó después de Ponce de León y por las cercanías del día de Santiago (25 de julio). Por su lado, Quetif y Echard van muy lejos en demasía, cuando en su nota acerca de fray Tomás Ortiz escriben: *"Mexicum cum undecim sociis appulit anno* MDXXVI *mense iulio vel augusto…"* (*Scriptores Ordinis Praedicatorum*, II, París, 1721, p. 83). El padre Méndez se queda en la vaguedad: "… llegaron a México casi al mesmo tiempo que el Licenciado Ponce de León con poca diferencia…" (I, 2, f. 2 vt.). Bien pudo ser el 2 o el 3, ya que él adopta para la llegada de Ponce el 2 de julio. Icazbalceta, a quien no se escapó texto alguno, pero que no conoció la crónica de Méndez, dice que el padre Ortiz llegó solo con Ponce, adelantándose a los demás religiosos. Esta hipótesis conciliaría todo, pero nos parece poco verosímil que el padre Ortiz abandonara una misión de cuyo jefe era. Sobre todo esto y sobre los primeros tiempos de la orden en México puede leerse con fruto el excelente estudio de Icazbalceta, *La orden de Predicadores en México*, en sus *Opúsculos varios*, II (México, 1896), pp. 369-380, y Cuevas, *Historia*, I, pp. 213-225.

[39] Es decir, el vicario general del provincial de España.

[40] Es la lista que dan Dávila Padilla y Remesal. Difiere un poco la de Mendieta, como ya lo notó Riva Palacio (*México a través de los siglos*, II, p. 285, n. 1).

[41] *Cf*. Icazbalceta, *loc. cit*., p. 374, n. 3. También *vid*. CDIAI, V, Madrid, 1866, pp. 450-451 (esta relación no da la fecha exacta de la llegada, sino que dice solamente "el año de 1526"), y Dávila Padilla, lib. I, cap. preliminar, p. 5.

[42] *Cf*. Icazbalceta, *loc. cit*., pp. 375-377, y Cuevas, *Historia*, I, pp. 215-217. Ambos indican, o citan, las piezas esenciales del proceso. También puede verse un documento en la *Residencia de Cortés*, en CDIAI, XXVII, Madrid, 1877, p. 448.

[43] *Cf*. el juicio de L. González Obregón, *Los precursores de la independencia mexicana en el siglo XVI*, París-México, 1906, pp. 124 *s*.

[44] Dávila Padilla, lib. I, cap. 15, p. 60 b.

[45] No era originario de la Coruña, sino de la villa de Coruña, o más bien Cruña (*cf*. A. Morel-Fatio, *Études sur l'Espagne*, 4ª serie, París, 1925, p. 374), cerca de Aranda do Duero en la diócesis de Osma.

[46] Estas noticias pueden hallarse en casi todas las crónicas agustinas señaladas arriba como bases documentales de este estudio. Para la fecha de la llegada de los agustinos, *cf*. Grijalva, lib. I, cap. 6, fs. 10-11 (pp. 39-40); Escobar, cap. IV, p. 59, y Manuscrito Sicardo, f. 4 vt. Este último, f. 3, da la filiación precisa, el lugar de nacimiento lo mismo que el de la profesión y la fecha de ésta, de todos los siete religiosos y de fray Juan Bautista de Moya. *Vid*. Pánfilo, f. 112 vt. Herrera, Salamanca, cap. 39, pp. 263 b y 264 a, y cap. 40, pp. 175 *ss*., lo mismo que a Icazbalceta, *Opúsculos varios*, II, pp. 415-419 *(Los agustinos en México)*.

[47] *Vid*. la "Carta de los Tres Provinciales a Felipe II", desde Tlaxcala, 1º de mayo de 1559. *Cartas de Indias*, XXVIII, pp. 141-142. En 1554 sólo había 180 dominicos (*cf*. Cuevas, *Documentos*, p. 187).

[48] *Vid*. sobre Michoacán, Sahagún, *Historia general de la cosas de la Nueva España*, lib. X, cap. XXIX, par. 11 (Ed. Robredo, México, 1938, III, 134 *ss*.). Acerca de la Huasteca, Staub, "Le nord-est du Mexique et les indiens de la Huaxteque", en JSA, 1926, p. 284. Para la Mixteca, *vid*. León Diguet, "La Mixtecapan", en JSA, 1906, pp. 15-43. Para este cuadro sumario de México al comenzar su evangelización hemos utilizado principalmente la obra de Henri Beuchat, aún excelente, *Manuel d'archologie américaine*, París, 1912, 277 *ss*., y Th. A. Joyce, *Mexican Archaeology*, Londres, 1914, caps. I-VII; los primeros capítulos del padre Cuevas (*Historia*, I); H. Spinden, *Ancient civilizations of Mexico and Central America*, Nueva York, 1928, 3ª ed., revisada, pp. 201 *ss*. [Hay edición más reciente: Nueva York, 1943, Ed.] y Manuel M. Moreno, *La organización política y social de los aztecas*, México, 1931, que corrige lo que hay de muy sistemático en las ideas de Bandelier tomadas por Beuchat.

[49] *Cf*. Manuel M. Moreno, *op. cit*., pp. 48-49. Caso de los últimos parece el del valle de Tlacolula, en la zona zapoteca, ocupado poco tiempo antes de la Conquista. *Cf*. Oscar Schmieder, *The Settlements of the Tzapotec and Mije Indians*, University of California Press, Berkeley, 1930, pp. 16-19. Acerca de los tributos, *vid*. Joyce, p. 119.

[50] *Cf*. Léon Diguet, "Contribution à l'ethnographie precolombienne du Mexique. Le Chimalhuacan et ses populations avant la conquête espagnole", en JSA, 1903, pp. 1-8.

[51] Algunos de ellos subdivididos en gran número de dialectos: *v. gr.* la lengua mixteca tenía once (*cf*. Diguet, *op. cit*., p. 40).

[52] *Vid. infra*, p. 120.

[53] *Cf*. Nicolás León, *Los popolocas*, México, 1905, Conferencias del Museo Nacional, Sección de Etnología, núm. 1.

[54] Ponemos la clasificación del doctor Paul Rivet acerca de las lenguas de la Nueva España, conservando en lo posible sus transcripciones. *1)* Familia Uto-Aztek. Subdividida en tres grupos: dos en el norte de México: pima-sonora, en los estados de Sonora, Chihuahua, Sinaloa, Durango y parte de Jalisco y Zacatecas, a los cuales se afilian las lenguas tepehuan, akaxee, xixime y huitsol, y el grupo náhuatl, al cual pertenece la lengua azteca. *2)* Familia Kuitlatek (región de Maxcaltepec, en la costa del Pacífico). *3)* Familia Maya, cuyo primer grupo es el huasteco. *4)* Familia Mixe-Zoke, a la cual se refieren el mixe (Oaxaca) y el zoque (Oaxaca) propiamente dichos y los tres dialectos de Veracruz, además del huave (Oaxaca). *5)* Familia Mixtek. *6)* Familia Otomí (llamada también Tsitsimek), que abarca, además del otomí propiamente dicho (Querétaro, Guanajuato, Michoacán, Puebla, Veracruz, Tlaxcala, D. F., etc.), el pame, el tsitsimek, el pirinda o matlatzinca y el popoloko de Oaxaca y Puebla.

7) Familia Subtiaba, a la cual pertenece el tlappanek-yopi (Guerrero). *8)* Familia Tarask (Michoacán). *9)* Familia Totonak (Veracruz, Puebla, Hidalgo). *10)* Familia Tsinantek (Oaxaca). *11)* Familia Zapotek (Oaxaca). Hemos extraído del cuadro de Rivet lo concerniente a la Nueva España propiamente dicha. Debe advertirse que este cuadro no tiene alcance histórico y que Rivet sólo describe la situación actual, que ha de ser seguramente diferente de la de principios del siglo XVI.

[55] Eran ellas Moyotlan, Teopan, Atzacualco y Cuepopan, que en la época de la dominación española se convirtieron en los barrios de San Juan, San Pablo, San Sebastián y Santa María la Redonda.

[56] Es decir, que la figura con su nombre da una sílaba, y de las varias figuras unidas se forma una palabra. *V. gr. soldado*, representado por dos figuras: una de *sol* y otra de un *dado*, sin que estos objetos tengan nada que ver con el objeto representado aquí. [T.]

[57] Breves indicaciones tomadas del doctor Capitan, *Le Travail en Amérique avant et après Colombe* (en colaboración con Henri Lorin), París, 1914, pp. 40 *ss*.

[58] Véanse sobre lo dicho arriba las juiciosas observaciones de José Vasconcelos en su *Indología*, París, 1927, pp. 32 *ss*. El hecho impresionó mucho a Jacques Crokaert en su viaje a las Antillas (*cf. Le Mediterranée américaine*, París, 1927, p. 76).

[59] Puede verse Eduardo Noguera, "Algunas características de la cerámica de México", en JSA, 1930, pp. 249-310.

[60] *Cf*. Joyce, *op. cit*., pp. 95-101.

[61] *Cf*. Spinden, *op. cit*., pp. 165-169.

[62] *Cf*. Seler, "Die alten Bewohner der Landschaft Michuacan", en *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Alterhumskunde*, III, Berlín, 1906, pp. 33-156, y Spinden, *op. cit*., pp. 244-245.

[63] *Cf*. Spinden, *op. cit*., pp. 156-165, acerca de la civilización zapoteca.

[64] *Vid.,* entre otros textos, los de Sahagún, Apéndice al lib. III, caps, I a III (Ed. Robredo, México, 1938, I, pp. 283-288). Jourdanet, en Sahagún, pp. XLVII ss., resume bien la situación con este pasaje: "En el pensamiento de aquellos que la educación había cultivado, la muerte era una liberación, principio de una vida real y desenlace de la vida transitoria y engañadora que cual un sueño escapa. Varios pasajes de Sahagún nos ofrecen esta imagen, sin cesar renovada en la lengua de los antiguos mexicanos, de que la vida es un sueño del cual al morir despertamos… Estas citas tomadas al azar, entre mil de este libro que reflejan el mismo pensamiento, bastarán para hacer ver a qué punto el mexicano, naturalmente triste y melancólico, vivía penetrado de la vanidad de las cosas efímeras de la vida presente, en tanto que su espíritu aspiraba sólo al placer sin término de un mundo más feliz." También entre los indios del norte, según Diguet, existía la creencia en la supervivencia del alma (*Chimalhuacan*, p. 21).

[65] *Vid.* Sahagún, *loc. cit*., Jourdanet, pp. XL y XLIX, y Joyce, pp. 101-103. No hay que hacerse muchas ilusiones acerca de esta vida *post-mortem*. Fácilmente confundimos dualismo e inmortalidad con dualidad y supervivencia *(cf*. L. Lévy-Bruhl. *L' âme primitive*, París, 1927, pp. 251-252, 291 y 380). *Vid*. también en esta materia a Miguel O. de Mendizábal, *Ensayos sobre las civilizaciones aborígenes americanas*, México, 1924, pp. 79-81.

[66] Véase, por ejemplo, la curiosa obra del dominico fray Gregorio García, *Predicación del Evangelio en el Nuevo Mundo, viviendo los Apóstoles*, Baeza, 1625, caps. 5 a 10. También *vid*. Sahagún y Simeón, p. LXXVII: Michel Chevalier, *Le Mexique ancien et moderne*, pp. 90-93; Chavero, en su Apéndice a Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España*, II, pp. 78 *ss.;* Albert Reville, *Les religions du Mexique, de l'Amérique central et du Pérou*, París, 1885, pp. 91-93, 106-108, 139 *ss*., y Lumholtz, *El México desconocido*, trad, española de Balbino Dávalos, 2 vols., Nueva York, 1904, I, pp. 170-174. Las obras de Chevalier y Rcville han envejecido, pero en la primera hay muchas observaciones dignas de tenerse en cuenta.

[67] *Cf*. G. Raynaud, "Les nombres sacrés et le signes cruciformes dans la Moyenne Amérique Précolombienne", en *Revue de l'Histoire des Religions*, XLIV, 1901, pp. 235 261. *Cf*. también las tumbas

cruciformes entre los zapotecas, Spinden, *op. cit*., pp. 158 y 164.

68 *Cf*. G. Raynaud, "Le dieu aztec de la guerre", en *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXVIII, 1898, p. 279, y Beuchat, *Manuel*, p. 316.

69 *Cf*. Spinden, *op. cit*., p. 231.

70 *Vid*. la disertación de Cecilio A. Robelo, "Dios ¿qué idea tenían de Él los antiguos mexicanos?", en *Reseña de la Segunda Sesión del XVII Congreso Internacional de Americanistas, México, 1901*, México, 1912, pp. 251-286. Orozco y Berra, al igual que Robelo, opina que los aztecas creían en un ser supremo, inmaterial e invisible; en cambio, Chavero los juzga puramente materialistas. Para M. O. de Mendizábal, *Ensayos sobre las civilizaciones...*, pp. 25-26, las divinidades engendradas por Omeyotl serían solamente diversas manifestaciones del ser supremo. Manuel Gamio no cree en el monoteísmo de Tezcoco y Tenochtitlán (*La población del Valle de Teotihuacán*, I, vol. I, p. XLIII, México, 1922), y también respecto a otros lugares (*Aspects of Mexican Civilization*, Chicago, 1926, pp. 112-113) no habla sino de un vasto politeísmo y declara que la religión precortesiana era "entirely contrary to Catholicism". Sin embargo, en otra obra suya, *Mexican Inmigration to the United States*, Chicago, 1930, p. 180, dice: "the Aztec and the pre-Aztec tribes who, it appears, came to believe in an impalpable supreme God called Tloque Nahuaque…" En su artículo "Filosofía de los antiguos mexicanos", en *Contemporáneos*, noviembre-diciembre, 1931, pp. 209-225, Salvador Domínguez Assiayn concluye por admitir el monoteísmo de los antiguos mexicanos, pero este artículo viene a ser una apología de la civilización precortesiana.

71 *Cf*. G. Raynaud, art. cit. en *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXIX, 1899, p. 43.

72 *Cf*. J. G. Frazer, *Le rameau d'or*, trad, de Stiebel y Toutain, París, 1908, II, pp. 99-104. [*La rama dorada*, México, FCE. Ed.] También *vid*. Sahagún, lib. III, cap. I, par. 2 *ss*. (Ed. Robredo, I, pp. 262 *ss*.). No era desconocido el rito de la comunión de los totonacas (*cf*. Cuevas, *Historia*, I, p. 87).

73 Acerca del bautismo mexicano, *vid.* Sahagún, lib. VI, cap. XXXII (Ed. Robredo, II, 190 *ss*.).

74 Nos servimos en este punto del estudio de Raffaele Pettazzoni, "La Confessione dei peccati nelle antiche religioni americane", en *Studi e materiali di storia delle religioni*, año II, vol. II, fasc. 3 y 4, Roma, 1926, pp. 163-229 (lo referente a México: pp. 163-189), estudio que vuelve a hacer el autor en su vol. *La confessione dei peccati. Parte Prima*, Bolonia, s. f. (para lo de México: pp. 73-103 y 146-156). Nuestras referencias son más bien a la reciente edición francesa, *La confession des péchés*, trad, de R. Monnot. Primera Parte, vol. I, París, 1931, pp. 191-237. *Vid*. también a Sahagún, lib. I, cap. XII (Ed. Robredo, I, pp. 14 *ss*.).

75 Nada tan característico en este punto como la conducta del padre José Acosta. Es verdad que pertenece a una orden de la cual no hemos de ocuparnos aquí —era jesuita— y a una generación muy posterior, ya que nació en 1539. Con todo, creemos que resume bien el espíritu dominante en los principios del siglo XVI. Nada más instructivo que los títulos de algunos capítulos de su libro *Historia natural y moral de las Indias* [México, FCE, ed. preparada por Edmundo O'Gorman]. Vayan algunos ejemplos: lib. V, cap. XI, "De cómo el demonio ha procurado asemejarse a Dios en el modo de sacrificios, religión y sacramentos"; cap. XV, "De los monasterios de doncellas que inventó el demonio para su servicio"; cap. XVI, "De los monasterios de religiosos que tiene el demonio para su superstición"; cap. XVII, "De las penitencias y asperezas que han usado los indios por persuasión del demonio"; cap. XXIII, "De cómo el demonio ha procurado remedar los sacramentos de la santa Iglesia"; cap. XXIV, "De la manera con que el demonio procuró en México remedar la fiesta de Corpus Christi, y comunión que usa la santa Iglesia"; cap. XXVIII, "De algunas fiestas que usaron los de Cuzco, y cómo el demonio quiso también imitar el misterio de la Santísima Trinidad".

Conviene agregar que Acosta advierte cierta predisposición de los indios de México y Perú hacia el Evangelio. Su teoría es singular en extremo: la mejor preparación para que acogieran el Evangelio, según él, es precisamente esta dominación que en ellos ejercía el demonio: tan pesado era el yugo de Satanás, que sus esclavos lo toleraban con pena y vieron una dulce liberación en la religión que nuevamente se les predicaba. Agrega: "Y lo que tiene dificultad en nuestra Ley, que es creer misterios tan altos y soberanos, facilitóse mucho entre éstos, con haberles platicado el Diablo otras cosas mucho más difíciles, y las mismas cosas que hurtó de nuestra Ley Evangélica como su modo de Comunión y Confesión, y adoración de tres en uno, y otras tales, a pesar del enemigo, sirvieron para que las recibiesen bien en la verdad los que en mentira las habían recibido…" (lib. VII, cap. 28). En

este sentido atribuye el mismo autor providencial significado a la confesión prehispánica; *cf*. Pettazzoni, *La Confessione*…, pp. 303 *s*. Por lo que toca al origen demoniaco de la religión azteca, *vid*. Mendieta, lib. II.

[76] Lo mismo Alamán que Chevallier se engañan al afirmar que los misioneros se esforzaron en hacer que el cristianismo entrara en las mentes de los indios con ayuda de las analogías que ofrecía la religión mexicana (*Disertaciones*, II, p. 234 y *op. cit*., pp. 279-281). En idéntico error cae Humboldt, *Essai politique sur le royaume de la Nouvelle-Espagne*, 2ª ed., 4 vols., París, 1825-1827: I, p. 377 [México, Editorial Porrúa, 1966. Estudio preliminar, cotejos, notas y anexos de Juan A. Ortega y Medina, Col. "Sepan cuantos…", 39. Ed.]. Acerca del problema en general, *cf*. Raoul Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, 2 vols., París, 1925: I, pp. 180 *ss*., y II, pp. 16 y 79-84.

[77] Así lo reconoce Sahagún, en pasaje que citaremos abajo.

[78] Hay que notar, sin embargo, que a partir de la corriente de ideas del siglo XVII hubo la tendencia a renunciar al método que podríamos llamar "de rotura". Los monseñores De la Motte Lambert y Pallu, fundadores de la Sociedad de Misiones Extranjeras de París, en instrucciones escritas para los misioneros de Extremo Oriente dicen: "… evitará [el misionero] la apariencia de llevar un mensaje y enseñanza del todo nueva y tendrá cuidado de tratar con ellos como si ya tuvieran un tinte de esas verdades" (*Instruc aux misionnaires de la S. C. de la Propagande*, trad. de un misionero de Scheut, Lovaina, s. f., 1928, p. 81).

[79] *Cf*. en este punto el notable y sugestivo artículo de M. Bataillon —cuyas tendencias no compartimos totalmente, sin embargo—, "Honneur et Inquisition. Michel Servet poursuivit par l'Inquisition espagnole", en *Hispanique*, enero-marzo de 1925, pp. 5-17, y en especial las páginas finales, como la 15, de donde se extrajo lo siguiente: "Que un español de Aragón publicara en Alemania opúsculos heréticos, en cuya portada hiciera resaltar su carácter de español, era una vergüenza que venía a caer sobre la nación entera…"

[80] *Vid. infra*, p. 265.

[81] *Cf*. este curioso pasaje de Sahagún: "La Filosofía Moral enseñó por experiencia a estos naturales, que para vivir moralmente y virtuosamente era necesario el rigor y austeridad, y ocupaciones continuas en cosas provechosas a la república. Como esto cesó por la venida de los españoles, y porque ellos derrocaron y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales, y quisieron reducirlos a la manera de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas, teniendo entendido que eran idólatras y bárbaros, perdióse todo el regimiento que tenían. Necesario fue destruir todas las cosas idolátricas, y todos los edificios idolátricos, y aun las costumbres de la república que estaban mezcladas con ritos de idolatría y acompañadas de ceremonias idolátricas, lo cual había casi en todas las costumbres que tenían en la república con que se regía, y por esta causa fue necesario desbaratarlo todo y ponerles en otra manera de policía, que no tuviese resabios de cosas de idolatría. Pero viendo ahora que esta manera de policía cría gente muy viciosa, de muy malas inclinaciones y muy malas obras, las cuales los hacen a ellos odiosos a Dios y a los hombres, y aun les causan grandes enfermedades y breve vida, será menester poner remedio…" (lib. X, "Relación muy digna de ser notada…", después del cap. XXVIII, Ed. Robredo, III, p. 80).

[82] Casi todos los textos están reunidos, en lo que se refiere a este punto, en la disertación de Icazbalceta, que forma el cap. XXII de su *Zumárraga*. Allí los juzga magistralmente y los desbarata. Usamos mucho de esta disertación en las líneas siguientes. Se halla reproducida en los *Opúsculos varios*, pp. 5-117, con el título "La destrucción de las antigüedades mexicanas".

[83] *Vid*. las observaciones de un autor poco sospechoso, José Vasconcelos, *Indología*, pp. 144 *s*.

[84] *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*, 4 vols., Madrid, 1756, 2ª ed., I, f. 2 vt.

[85] El Concilio de Lima de 1583 mandó quemar los quipos peruanos precisamente por las recetas mágicas que contenían. *Cf*. L. Baudin, *L'empire socialiste des Inka*, París, 1928, p. 130.

[86] *Vid*. el pasaje de Sahagún citado en la nota 81 de este capítulo.

[87] *Cf*. La Rea, lib. I, cap. 21. Beaumont, lib. I, cap. 22, vol. III, p. 429, da por escenario de esta lucha los bordes del lago de Chapala.

[88] Entre las historias de esta naturaleza que hallamos en Burgoa es la más famosa por cierto la de la destrucción de la esmeralda de Achiutla, Oaxaca, por fray Benito Fernández, quien rehusó venderla a un español por más de 3 000 ducados (*Geográfica Descripción*, cap. XXVII, fs. 156 vt. 157 vt.). Acerca de la encarnizada lucha de Fernández contra los ídolos, *vid*. en especial el cap. XXIX.

[89] Icazbalceta, *Zumárraga*, cap. XXII.

[90] *Ibid*., Apéndice, p. 102.

[91] Carlos Pereyra, en su *Cortés*, pp. 292 *s*., no acepta tal episodio por no hallarse en el relato de Cortés y cree que es una imaginación de Alva Ixtlilxóchitl. Bien pudo callar Cortés un hecho que hacía ver cómo su autoridad no había servido para refrenar el salvajismo de los tlaxcaltecas. Verdad es que Ixtlilxóchitl es sospechoso por el prurito de engrandecer a Tezcoco a toda costa. Pero si no admitimos el hecho de la quema de archivos, con igual razón tendremos que negar la existencia de estos archivos, por cierto maravillosos, como ya había observado Icazbalceta: o le creemos siempre al cronista tezcocano o le negamos siempre el crédito.

[92] Icazbalceta, *loc. cit*. El mismo Sahagún confiesa que se quemaron muchos manuscritos, pero que aún quedaban muchos escondidos y que él pudo verlos. Agrega que los conservaban con gran cuidado, tal vez, en la época en que él estaba escribiendo su obra.

II. PREPARACIÓN ETNOGRÁFICA Y LINGÜÍSTICA DEL MISIONERO

1. Necesidad de conocer la civilización indígena. La obra etnográfica de fray Bernardino de Sahagún. Cuál fue su intento. Breve análisis de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Historia de esta obra. Dificultad que ocasionó a Sahagún. Otras obras etnográficas: la *Relación de Michoacán* y las obras de Motolinía. 2. Imposibilidad de un apostolado efectivo sin el conocimiento de las lenguas. Los estudios lingüísticos en las tres órdenes. Publicaciones en lenguas indígenas o referentes a ellas. El náhuatl como lengua auxiliar. Los misioneros y el problema de la enseñanza del castellano. 3. Aparente insuficiencia de esfuerzo en el campo lingüístico. Dificultad de la empresa. Exposición del dogma y la moral en lenguas indígenas y escollos con que tropezó. Sistema de "duplicación" y sistema de traducción. Solución de los misioneros de México. Discusiones y diferencia de miras en el punto de los estudios etnográficos y lingüísticos. Las dos corrientes franciscanas y las dificultades que tuvieron Sahagún y Gilberti.

FUERA EL que fuese el juicio formado por el misionero al pisar playas mexicanas con referencia a la civilización indígena, todos tenían que convenir en que era necesaria condición inicial de un apostolado fecundo el conocimiento, por sumario que fuese, de la misma civilización y de las lenguas en que se expresaba. El padre Acosta escribía: "No sólo es útil, sino del todo necesario, que los cristianos y maestros de la ley de Cristo sepan los errores y supersticiones de los antiguos, para ver si clara o disimuladamente las usan también ahora los Indios."[1] A tan evidente necesidad respondió el esfuerzo enorme y casi único de uno de los más grandes misioneros de México, fray Bernardino de Sahagún.

1

Bernardino Ribeira,[2] cuyo apellido parece probar un origen gallego o portugués, nació en la austera Tierra de Campos (León), en el pueblo de Sahagún —en otro tiempo famoso por su abadía benedictina, silenciosa y casi abandonada hoy día—, hacia los postreros años del siglo XV o primeros del XVI. Inició sus estudios en la Universidad de Salamanca y en el convento franciscano de la misma vistió el hábito de la orden. Fue entonces cuando tomó el nombre de su pueblo natal, siguiendo el uso tan divulgado en su orden en aquel tiempo. Él y San Juan de Sahagún son las más claras glorias de aquel poblado. Llegó a México en 1529, junto con diecinueve frailes de su orden, encabezados por fray Antonio de Ciudad Rodrigo, uno de los Doce. Murió en 1590, sin haber vuelto a salir del país. Esta larga vida de apostolado estuvo plenamente dedicada, fuera de los ordinarios ministerios de un misionero, al más metódico y minucioso estudio de la historia, las tradiciones, usos y costumbres y lengua de los indígenas. Sus obras son —dicho mejor, fueron, pues las más andan perdidas— innumerables.[3] Domina sobre todas la monumental *Historia general de las cosas de la Nueva España*, en la cual intentó sintetizar todos sus conocimientos y toda su experiencia.[4]

Se encarga él mismo de darnos cuenta de sus intenciones al escribir esta manera de

enciclopedia de la civilización mexicana. Dice así al comenzar su libro: "El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo, [sin] que primero conozca de qué humor, o de qué causa proceda la enfermedad; de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar conveniblemente a cada enfermedad la medicina contraria: los predicadores y confesores, médicos son de las ánimas: para curar las enfermedades conviene tengan experiencia de las medicinas y enfermedades espirituales: el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina; y el confesor, para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dijesen tocante a su oficio, conviene mucho que sepa lo necesario para ejercitar sus oficios; ni conviene se descuiden los ministros de esta conversión, con decir que entre esta gente no hay más pecados que borrachera, hurto y carnalidad, porque otros muchos pecados hay, entre ellos, muy más graves y que tienen gran necesidad de remedio: los pecados de idolatría y ritos idolátricos y supersticiones idolátricas no son aún perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto, en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas, sin que lo entendamos, y dicen algunos, excusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen, que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan, ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se las preguntar, ni aun lo entenderán, ni aunque se lo digan. Pues porque los ministros del Evangelio que sucederán a los primeros que vinieron, en la cultura de esta nueva viña del Señor no tengan ocasión de quejarse de los primeros, por haber dejado a oscuras las cosas de estos naturales de esta Nueva España, yo Fr. Bernardino de Sahagún… escribí doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir, idolátricas, y humanas y naturales de esta Nueva España."[5]

De doce libros consta la *Historia* de Sahagún. Trata el primero de los dioses y diosas adorados por los indios; el segundo, de las fiestas que en su honor celebraban; el tercero, de ciertos mitos religiosos y de la inmortalidad del alma y ceremonias fúnebres, en su apéndice; el cuarto, de la astrología judiciaria; de los agüeros y pronósticos, el quinto. Estos cinco libros puede decirse que forman una primera parte de la obra, dedicada a la religión y supersticiones de los indios. Los libros sexto y séptimo están consagrados a la filosofía moral, a la retórica y a la astrología natural; como si dijéramos, a las manifestaciones de la vida intelectual. Sigue la vida social: los dirigentes y su modo de gobierno: libro octavo; los mercaderes y artesanos y sus usos: libro noveno. Los libros décimo y undécimo han sido llamados por Jourdanet y Siméon "diccionario en acción", pues en ellos reunió Sahagún todos los términos de la lengua náhuatl que pudo sacar de la descripción de cosas y acciones ordinarias: el décimo trata de los vicios y virtudes de los indios, y el undécimo de plantas, animales y minerales del país.[6] El libro duodécimo es sumario y mediocre, y en él se resume la historia de la Conquista.

Cuando puso manos a la obra Sahagún se hallaba morando en el convento de Tepeapulco[*] (Hidalgo), dependiente a la sazón del de Tezcoco. Así lo cuenta él mismo: "En dicho pueblo hice juntar todos los principales con el señor del pueblo, que se llamaba

don Diego de Mendoza,[7] hombre anciano, de gran marco y habilidad, muy experimentado en todas las cosas curiales, bélicas y políticas y aun idolátricas. Habiéndolos juntado, propúseles lo que pretendía hacer y les pedí me diesen personas hábiles y experimentadas, con quien pudiese platicar y me supiesen dar razón de lo que les preguntase. Ellos respondieron que se hablarían cerca de lo propuesto, y que otro día me responderían, y así se despidieron de mí. Otro día vinieron el señor con los principales, y hecho un muy solemne parlamento, como ellos entonces le usaban hacer, señaláronme hasta diez o doce principales ancianos, y dijéronme que con aquellos podía comunicar y que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase. Estaban también allí hasta cuatro latinos, a los cuales yo pocos años antes había enseñado la Gramática en el Colegio de Santa Cruz en el Tlatelolco." [8] Dos años pasó con ellos en este trabajo, hecho en lengua náhuatl y verdaderamente colectivo: los ancianos, los jóvenes y el padre, que había trazado el plan y dirigía la investigación. Dos años después fue trasladado a Tlatelolco. Allí prosiguió su trabajo con los mismos métodos: "El gobernador y los alcaldes me señalaron hasta ocho o diez principales, escogidos entre todos, muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas, con los cuales y con cuatro o cinco colegiales todos trilingües, por espacio de un año y algo más, encerrados en el Colegio, se enmendó, declaró y añadió todo lo que de Tepepulco truje escrito."[9] En esta obra "el que más trabajó de todos los colegiales fue Martín Jacobita, que entonces era rector del Colegio, vecino de Tlatelolco, del barrio de Santa Ana".[10] De allí pasó Sahagún al convento de San Francisco de México, donde "por espacio de tres años, pasó y repasó a solas sus escrituras".[11] Dice él mismo: "De manera que el primer cedazo por donde mis obras cirnieron fueron los de Tepepulco; el segundo, los de Tlatelolco; el tercero, los de México, y en todos estos escrutinios hubo gramáticos colegiales. El principal y más sabio fue Antonio Valeriano, vecino de Azcaputzalco; otro, poco menos que éste, fue Alonso Vegerano, vecino de Cuauhtitlán; otro fue Martín Jacobita de que arriba hice mención; otro, Pedro de San Buenaventura, vecino de Cuauhtitlán: todos expertos en tres lenguas, latina, española e indiana. Los escribanos que sacaron de buena letra todas las obras son Diego de Grado, vecino de Tlatelolco, del barrio de la Concepción; Bonifacio Maximiliano, vecino de Tlatelolco, del barrio de San Martín; Mateo Severino, vecino de Xochimilco, de la parte de Utlac." [12] Por otro pasaje de las obras de Sahagún sabemos que la parte médica de su obra fue redactada teniendo a la vista los informes de viejos médicos indígenas de Tlatelolco. Se ve claro, pues, que la obra de Sahagún pasó por tres épocas, Tepeapulco, Tlatelolco y México, y tuvo tres estados en su elaboración: un primer manuscrito, terminado en Tepeapulco en 1560; una segunda versión llevada a cabo por 1562 y, por fin, la redacción definitiva, lista ya en 1566, tras el largo recogimiento de México. Ésta se pasó en limpio, con alguna que otra corrección, en tres años, que fueron de 1566 a 1569.[13] En todas estas épocas y en todas estas versiones de la obra hubo la colaboración y vigilancia directa e inmediata de los especialistas indios. Método a la verdad de escrupulosa diligencia y de rigor científico, fecundo en frutos para quien supiera usar de él con prudencia; método, también, muy original y que fray

Bernardino de Sahagún parece haber puesto en práctica perfectamente.

La *Historia de las cosas de la Nueva España* fue para Sahagún la mayor alegría y el mayor tormento de su vida. Nos cuenta haber comenzado su obra por mandato de fray Francisco de Toral, más tarde obispo de Yucatán, que le pidió pusiera en lengua mexicana "cuanto le pareciera útil al dogma, a la práctica y duración del cristianismo entre los naturales de la Nueva España, que pudiera servir a los predicadores y ministros del Evangelio". Ahora bien, el padre Toral apenas se hizo cargo de la provincia del Santo Evangelio el año 1557, o sea cerca de treinta años después de la llegada de Sahagún.[14] Sin embargo, parece seguro que el padre provincial no hizo sino rogar al padre Sahagún que diera la última mano a la serie de trabajos metódicos emprendidos años atrás. Dice Sahagún, en nota con que cierra su libro sexto, que "fue traducido en lengua española por el dicho padre fray Bernardino de Sahagún después de treinta años que se escribió en lengua mexicana, en este año de 1577".[15] Luego la redacción náhuatl de dicho libro sería de 1547. Sin ir hasta donde llega Alfonso Toro, quien piensa que los seis primeros libros estaban ya terminados en 1547, y aun cuando restrinjamos este testimonio al solo libro sexto, que bien pudo ser escrito antes de los otros, ninguna temeridad hay en seguir a Chavero en sus conjeturas de que, por lo menos en 1540, ya andaba dedicado fray Bernardino al estudio de la civilización mexicana. Ni un punto hay que olvidar sus hábitos de escrupulosa documentación y el esmero que ponía en la presentación de sus manuscritos. Claro está que en los años primeros, menos avezado en los usos y tradiciones indígenas, debió de trabajar con mayor lentitud que en la época en que era ya todo un maestro. Al terminar en 1569 la segunda copia de la versión en náhuatl, hacía casi treinta años que el padre Sahagún traía entre manos esta obra. No iban a terminar allí sus esfuerzos y contrariedades. Pasaron muy pronto los años del provincial padre Toral, que había animado y protegido al padre Sahagún. Al cabo de diez, vino a ser provincial el padre fray Miguel Navarro, desde 1567, y le fue también favorable.[16] Pero el tiempo de éste iba a acabar también. Por lo demás, la obra estaba total y exclusivamente en lengua náhuatl y había que poner en castellano esta enorme "suma". El capítulo de 1570 se mostró adverso a Sahagún: algunos frailes manifestaban grande estimación y mucho interés por la obra; otros, en cambio, bien por envidia, bien por estrechez de espíritu, se apresuraron a declarar que una obra de tal fuste era contra la pobreza, ya que había de gastarse dinero en cosa tal. Fue la opinión que prevaleció.[17]

Un tanto cuanto alborotado fue aquel capítulo, como que el padre Miguel Navarro, provincial que salía, andaba desavenido con el comisario general, fray Francisco de Ribera, y se habían formado dos partidos entre los franciscanos.[18] Hubo aun en ese capítulo otra decisión funesta para Sahagún. Fue elegido el padre fray Alonso de Escalona como provincial: era del partido contrario a Navarro, lo que vale tanto como decir que era adverso a Sahagún. Se le quitaron a éste los amanuenses y se vio así reducido a hacer él solo todo el trabajo agobiador, ya con mano trémula por la fatiga de los años. No perdió, empero, la esperanza. Guardaba fray Miguel Navarro su influjo y sus partidarios y, a lo que podemos juzgar por sus cartas y por sus agencias, no parece

haber sido hombre de los que fácilmente se amilanan. Al partir para España, en 1570, acompañado de fray Jerónimo de Mendieta —alma muy amplia y muy curiosa para no advertir la importancia de las obras de Sahagún—, llevaba consigo un sumario en castellano de la *Historia general*, hecho por Sahagún mismo, y lo sometió al juicio del presidente del Consejo de Indias, don Juan de Ovando, que le mostró su favor. Informado el padre Escalona de lo que él juzgó acto de rebeldía de Sahagún, se creyó autorizado a tomar severas normas de castigo: confiscó sus papeles todos y los esparció por diversos conventos de la provincia. Dio un nuevo cambio la fortuna en 1573: fray Alonso de Escalona dejó de ser cabeza de aquella provincia, y vino en su lugar fray Antonio Roldán; más aún: fray Miguel Navarro fue nombrado comisario general, con lo cual vino a tener autoridad sobre todos los franciscanos de México, incluyendo, naturalmente, a los mismos provinciales. Mandó recoger los dispersos papeles de Sahagún y devolverlos a su dueño, el cual se puso a proseguir su traducción, ya terminada en parte en 1577. Nuevo vuelco de la suerte: ese mismo año, en cédula de 22 de abril, mandaba Felipe II al virrey Martín Enríquez que confiscara la obra de Sahagún, sin dejar libre original o copia alguna, y la remitiera, para ser examinada por el Consejo de Indias. "Y estaréis advertido, agregaba,[19] de no consentir que por ninguna manera persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir de estos indios, en ninguna lengua." Mandato que fue renovado un año más tarde, lo cual probaría que no se había podido, o no se había querido, obedecer inmediatamente. Esto dio a Sahagún la posibilidad de trabajar aún un poco en su obra. Jamás supo, a lo que parece, con qué fines e intenciones se le mandaba recoger y enviar a España el cúmulo de sus papeles: murió sin saber qué suerte había corrido aquella obra, que fue el mayor anhelo de su vida y quizá con la certeza de que todos sus empeños y fatigas habían sido en vano. Fue, de hecho, su *Historia general* desconocida de los misioneros de México, o no tuvo entre ellos la amplia difusión para la cual había sido escrita, con tan admirable tesón y con tan duras vicisitudes. Dos siglos más tarde apenas fue a dar con ella Muñoz, nombrado historiador de Indias en 1779, al hallar su manuscrito en el convento de franciscanos de Tolosa.[20]

Está justificado el detenimiento con que hemos hablado de la obra de Sahagún, por ser ella el esfuerzo más ajustado a método y mejor logrado para dar al misionero en México una formación etnográfica. En este mismo orden de estudios podremos citar la *Relación de las ceremonias y ritos, población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán*, que los ancianos de Tzintzuntzan dictaron en lengua tarasca a un misionero, quizá el franciscano fray Martín de Jesús de la Coruña.[21] Un poco más antigua en su conjunto que la obra de Sahagún, ya que va dedicada al virrey Antonio de Mendoza, y éste dejó México en los principios de 1551. Puede citarse también la obra de fray Toribio de Benavente, llamado Motolinía, que nos ha llegado en dos estados diferentes. El primero es el de los *Memoriales;* el segundo, el de la *Historia de los indios de la Nueva España.*[22] Los *Memoriales* dan la impresión de ser como la primera redacción de la *Historia:* [23] contienen veintinueve capítulos acerca de la civilización

precortesiana, que no hallamos ya en la *Historia*. Pero ésta, aunque dedicada especialmente a relatar la entrada del cristianismo en el país, comprende también una gran abundancia de noticias acerca de la vida indígena antes de la Conquista. La historia de esta obra es casi tan complicada como la del libro del padre Sahagún. Se le asemeja en mala fortuna también. Nunca vio Motolinía su libro dado a la prensa. Nunca vio, tampoco, el padre fray Martín de Jesús, si él es el autor, dada a la prensa la *Relación de Michoacán*. Las tres obras sólo fueron divulgadas por la imprenta en nuestros días. No es esto resultado de una obra de la fatalidad. Vamos a precisar en seguida las causas comunes de este hecho, que no fueron ni negligencia ni olvido ni desventura únicamente.[24]

2

Vimos ya que los libros décimo y undécimo de la *Historia* de Sahagún forman algo así como un "diccionario en acción". Esto quiere decir que Sahagún no era solamente etnógrafo; fue también lingüista. Nos dan testimonio de su profundo conocimiento de la lengua náhuatl no sólo la obra misma que llevó a cabo, sino abundantes autores.[25] Era, como suele ser siempre, muy difícil separar una disciplina de la otra. Sin embargo, por razones prácticas, o más bien precisamente por ser el conocimiento de las lenguas de más inmediata utilidad y más fácil de percibir por espíritus superficiales, la formación lingüística de los misioneros llegó a mayores progresos; los trabajos lingüísticos fueron más generales y más numerosos y ya no un monopolio de los franciscanos. Dominicos y agustinos dieron asimismo abundantes frutos, sin que puedan igualar la producción lingüística realizada por los franciscanos; pero se debe tener presente que contaban también con muchos menos frailes.

Antes de entrar al problema lingüístico en la misión mexicana, parece superfluo buscar precedentes o puntos de comparación, o traer a la memoria los principios fundamentales del trabajo misionero. El estudio y la práctica de las lenguas indígenas, por difíciles y extrañas que ellas sean, ha sido siempre necesario y es imposible, a juicio nuestro, citar misión alguna, de cualquier país, o de cualquier época, en que este principio no haya sido llevado a la práctica, al menos parcialmente. No bien llegados al país, los misioneros de México supieron advertir muy bien que el conocimiento de las lenguas indígenas era una condición esencial para una evangelización seria y efectiva. Vieron también que era el medio más eficaz para llegar al alma de los paganos y, principalmente, para conquistar su corazón.[26] Desconocedores de las lenguas, no hubieran podido administrar más sacramentos que el bautismo y el matrimonio.[27] Y aun así, hubiera sido imprudencia dar el bautismo a adultos sin la suficiente instrucción religiosa. Y una instrucción dada por signos o a señas, y aun con ayuda de intérpretes, hubiera sido del todo imperfecta. Claro está que al principio tuvieron que usar de la predicación a señas: cuenta Muñoz Camargo que los religiosos se veían reducidos a

predicar solamente la existencia del cielo y del infierno. Para indicar el infierno señalaban "la parte baja de la tierra con la mano [y decían] había fuego, sapos y culebras, y acabando de decir esto, elevaban los ojos al cielo, diciendo que un solo Dios estaba arriba, ansí mismo apuntando con la mano, lo cual decían siempre en los mercados".[28] Naturalmente, los indios nada entendían. El dominico fray Domingo de la Anunciación probó un procedimiento menos rudimentario: escribía un breve sermón en castellano, lo hacía traducir a la lengua del país por alguno de los intérpretes, lo aprendía de memoria y, al fin, iba a declamarlo ante los indios, sin más conocimiento directo que el de la sustancia del asunto. Bien pronto percibió los inconvenientes de esta manera de proceder y hubo de renunciar a ella, dándose más bien al estudio de la lengua náhuatl.[29] Fuera de la predicación, se presentaba el problema de la confesión: todo el mundo puede fácilmente comprender cuán odiosa y molesta resultaba la confesión mediante intérprete, además de ser imprudente: siempre fue uno de los pies de acusación contra los sacerdotes seculares, la mayor parte de los cuales era incapaz de cumplir con este ministerio en otra forma.[30] En vista de estas razones, una buena parte de los religiosos se entregó al estudio de las lenguas indígenas.

Como quiera que cada orden tenía diferente territorio, en el reparto de las bases de misión el estudio de las lenguas debió tener también sus diferencias, aunque no muy hondas. No hay para qué decir que los religiosos aprendían las lenguas de los indios que habían de evangelizar y no otras. Los dominicos, por ejemplo, que nunca tuvieron casa en Michoacán, jamás aprendieron el tarasco, en tanto que los franciscanos nunca tuvieron práctica del zapoteco. En los límites de su territorio misional sí se dieron al estudio y conocimiento de las lenguas todas, con sus variedades. La preferencia la tuvo el náhuatl, pero no es esto decir que hubiera negligencia en el estudio de las demás lenguas, aunque no fueran tan divulgadas como ésta. Así, entre los dominicos, para dar ejemplos, fray Domingo de Santa María y fray Benito Fernández aprendieron el mixteco;[31] fray Bernardo de Alburquerque, fuera del náhuatl, conocía el mixteco, el zapoteco y el chontal.[32] Entre los frailes predicadores de la Nueva España parece haber sido una regla constante el hecho de estudiar paralelamente las lenguas náhuatl, mixteca y zapoteca —ya que los indios que ellos evangelizaban casi solamente estas tres lenguas hablaban—,[33] y tuvieron para ello la recomendación especial del papa Pío V.[34] Apenas llegados los primeros agustinos, se dedicaron al estudio de la lengua náhuatl, y en sus casas llegó a ser obligatorio el estudio de las lenguas bien pronto, y tuvo mayor amplitud que entre los dominicos; esto se debe no a mayor celo apostólico, o a mayor curiosidad científica, sino a que la variedad de las lenguas era mucho mayor en el territorio que para predicar les cupo en suerte. Se daba fray Alonso de Borja, en Atotonilco, al aprendizaje del otomí, lengua de las más difíciles de México, mientras que fray Pedro de San Jerónimo y fray Francisco de Acosta estudiaban la muy complicada lengua de los moradores de Charo, o sea el pirinda.[35] En la orden de San Agustín había frailes que tenían que hablar alguna por lo menos de estas diez lenguas: náhuatl, otomí, tarasco, huasteco, pirinda o matlatzinca, totonaco, mixteco, chichimeco, tlapaneco y ocuiteco; las dos últimas sólo

eran comprendidas por agustinos.[36] No pueden, con todo, citarse muchos políglotos entre ellos: sabemos, por ejemplo, que el prior de Pahuatlán, fray Pedro Serrano, confesaba y predicaba lo mismo en náhuatl que en otomí y totonaco.[37] Por lo que toca a los franciscanos, tenían desde luego un personal bastante más numeroso, un territorio misional más extenso y mayor variedad de lenguas en él. Dos razones que nos explican por qué fue entre ellos más numeroso y más notable el grupo de los lingüistas. Citemos como "nahuatlatos", o diestros en lengua náhuatl, a los frailes Luis de Fuensalida,[38] Francisco de Jiménez, Juan Focher,[39] Alonso de Molina y Bernardino de Sahagún; como "tarasquizantes", si se nos permite la palabra, a los frailes Pedro de las Garovillas, Juan de San Miguel y, muy en particular, Maturino Gilberti; como especialista del matlatzinca, a fray Andrés de Castro,[40] y como políglotos, a fray Miguel de Bolonia[41] y fray Andrés de Olmos. Quizá de este padre habla Mendieta cuando recuerda a un religioso que escribía catecismos y predicaba la doctrina cristiana en diez lenguas diferentes.[42] Caso a la verdad de excepción, pero sabemos que varios frailes menores predicaban en tres lenguas,[43] y fray Francisco de Toral durante doce años predicó todos los domingos y días festivos en dos lenguas.[44]

Claro está que estos frailes dados al estudio de las lenguas no pensaban sólo en su ministerio individual: era para servir de guía y ayuda a los demás misioneros que no tenían ni sus talentos ni su tiempo desahogado. Dado que no había la intención de hispanizar a los indios, y que el trabajo de evangelización tenía que hacerse completa y exclusivamente en lenguas indígenas, había necesidad de libros que poner entre las manos de los religiosos, sea para que estudiaran los rudimentos, sea para que se perfeccionaran en las lenguas de sus fieles, tanto como para ayudarles en la predicación de la doctrina cristiana, en la divulgación de los libros santos y en la administración de los sacramentos, principalmente el de la penitencia. De ahí nacen dos categorías de obras bien definidas: *artes,* como llamaban entonces a las gramáticas, y *vocabularios* como instrumentos de trabajo y estudio eran los que formaban la primera, y en la segunda habría que colocar las *doctrinas*, o catecismos, los *sermonarios*, los *confesionarios*, la traducción de secciones del Evangelio, de las Epístolas, de las vidas de los santos, etc., que venían a ser como manuales del trabajo cotidiano. Hoy día son todas ellas obras de valor inestimable para los lingüistas. Pero aquellos religiosos no pensaban en la posteridad. Ningún cuidado tuvieron de coleccionar y conservar estos escritos hechos con fines prácticos y que sólo eran reimpresos cuando la necesidad lo exigía. La mayor parte de ellos desapareció. Muchos ni siquiera llegaron a obtener los honores de la imprenta; se conservaban manuscritos, en muchas copias a veces, que pasaban de mano en mano, como suelen pasar las notas de un estudiante a las manos de otro. Hubo algunas que tuvieron el veto del Santo Oficio para ser dadas a luz; a su mandato, otras fueron destruidas, ya impresas. Ya tendremos que volver a tratar este punto.

Sólo fastidio engendraría la enumeración de estas obras escritas por los religiosos. Hemos intentado hacer un catálogo de ellas, que los especialistas pueden ver en nuestro Apéndice I. Baste decir aquí que, durante el periodo 1524-1572, fijando la atención

solamente en la Nueva España y en los libros que se refieren a la obra evangelizadora, hallamos por lo menos 109 obras, de las cuales 80 fueron escritas por franciscanos, 16 por dominicos, 8 por agustinos y 5 anónimas. Por razón de las lenguas, ésta es la división: en lengua náhuatl, o referentes a ella: 66; en tarasco, o con orden a él: 13; para el otomí: 6; pirinda: 5; mixteco: 5; zapoteco: 5; huasteco: 4; totonaco: 2; zoque: 1; dialecto de Chilapa: 1.[45] Puede ser digno de notar el hecho de que los franciscanos estén en primera línea: las causas se han indicado arriba. Las obras por ellos dadas a la prensa están dedicadas a seis de las diez lenguas enumeradas antes: náhuatl, tarasco, otomí, pirinda, huasteco y totonaco. Los dominicos se limitaron al náhuatl, mixteco, zapoteco y zoque, y éste apenas representado. Los agustinos también al náhuatl, al huasteco, al otomí y al dialecto de Chilapa. La distribución lingüística halla su explicación en la distribución geográfica de las misiones. Téngase además presente que en el estado de nuestras informaciones hoy en día, el hecho de que no conozcamos obra alguna en determinada lengua en ningún modo es prueba de que aquella lengua haya sido descuidada: ninguna publicación cierta tenemos, por ejemplo, acerca del tarasco o del ocuiteco hecha por agustinos, y sin embargo estamos seguros, por fuentes dignas de crédito,[46] de que ambas lenguas fueron asiduamente cultivadas por miembros de esta orden. Séanos lícito insistir en que el inventario que hemos hecho es apenas un mínimo de lo que debió haber. Asimismo llamará a la admiración el hecho de ser el náhuatl el más favorecido. Razones particulares hay que estudiaremos un poco más abajo. Todas estas obras fueron hechas con el mayor esmero y con el empeño claro y definido de que llegaran a manos del mayor número de indígenas. Por solo ejemplo bástenos el de la *Doctrina* mixteca del dominico fray Benito Fernández.[47] Tenemos dos ediciones de ella: una se acabó de imprimir el 22 de noviembre de 1567 y la otra el 24 de enero de 1568. Parece de difícil explicación el hecho de que en dos meses fuera necesario hacer dos ediciones de una misma obra: sin embargo, todo es claro si se toma en cuenta que la lengua mixteca tenía abundancia de dialectos y, mientras la primera de las referidas arriba estaba en el que se hablaba en Tlaxiaco y Achiutla, la segunda se hallaba en el de Teposcolula, mucho más difundido que aquél.[48]

Por minucioso que fuera el esfuerzo de los misioneros, bien pronto percibieron la necesidad de una lengua auxiliar en medio de un mundo de tan grande diferenciación lingüística. Por dicha hallaron ya la lengua auxiliar que buscaban, no bien hubieron llegado al territorio. Era la lengua náhuatl, sin género de duda, ya que fue la del llamado imperio azteca. Cierto es que en Michoacán reinaba el tarasco, como en la Huasteca el huasteco, y en la región del Istmo el mixteco y el zapoteco, en la misma forma que en el norte del país se conservaban juntas la independencia política y la independencia lingüística. Pero los indios sometidos a la dominación azteca, que venían a formar en resumidas cuentas la mayoría de la población, tenían por lengua el náhuatl, o por lo menos eran bilingües. Sea ejemplo el del Totonacapan, donde se hablaba el totonaco, lengua de la región, pero también el náhuatl, que resultaba algo así como una lengua oficial. Con estos indios era fácil usar el náhuatl para doctrinarlos, o bien, mediante la

lengua náhuatl, adquirir con cierta facilidad las noticias necesarias para emprender el estudio de sus lenguas particulares. En 4 de mayo de 1559 escribía el franciscano fray Rodrigo de la Cruz a Carlos V: "A mí paréceme que V. M. debe mandar que todos deprendan la lengua mexicana, porque ya no hay pueblo que no hay muchos indios que no la sepan y la deprendan sin ningún trabajo, sino de uso y muy muchos se confiesan en ella. Es lengua elegantísima, tanto como cuantas hay en el mundo y hay arte hecha y vocabularios y muchas cosas de la Sagrada Escriptura vueltas en ella y muchos sermonarios y hay frailes muy grandes lenguas."[49]

Se advierte en este texto cuál era el modo de pensar de los religiosos, así como el enorme esfuerzo que ya habían hecho para difundir el conocimiento de la lengua náhuatl como auxiliar de su predicación. Ocho años después, por su parte, el virrey Luis de Velasco dirigió a Felipe II una petición análoga. Exponía cómo fray Francisco de Toral, a la sazón provincial de los franciscanos, recién llegado de su visita a la Nueva Galicia, traía la noticia de que sus religiosos le habían señalado, como el principal obstáculo para la difusión de la fe cristiana, la diversidad de lenguas de aquella región, y manifestaba su parecer de que para remediar tal mal debía fundarse en Guadalajara un colegio en el cual se juntaran jóvenes de diferentes regiones para enseñarles la lengua náhuatl y hacerlos regresar a sus pueblos.[50] No parece haber sido aceptada tal solución, pero sí sabemos que precisamente en la Nueva Galicia los franciscanos, para remediar la diversidad de lenguas, se dieron a enseñar a los indios el náhuatl.[51] Igual esfuerzo hubo entre los agustinos. Al principio predicaban en todas las lenguas del país y habían dispuesto sus iglesias en forma tal que pudieran predicarse al mismo tiempo sermones en diferente lengua en la misma misa. Más tarde se empeñaron en hacer que los indios practicaran una sola lengua, la que dominaba entre todas, y en ella les predicaban. Guardaron para la confesión, como era más conveniente, la lengua propia de cada región.[52] Hemos dicho ya que la lengua dominante era el náhuatl, casi en todas las regiones del país, y con tal ardor trabajaron los religiosos para difundirla, que en 1584 se hallaban, desde Zacatecas hasta Nicaragua, indios que la conocían.[53] Era merecedora, por tanto, ya por su difusión antes de la Conquista, ya por la importancia que los misioneros le dieron, del título de "lengua general de los indios" que le dio Felipe II en su real cédula de 19 de septiembre de 1580.[54]

En esta cédula el Rey afirmaba que "la inteligencia de la lengua general de los indios es el medio más necesario para la explicación y enseñanza de la doctrina cristiana y que los curas y sacerdotes les administren los sacramentos", y "rogaba y encargaba" a los prelados "que no ordenen de sacerdotes ni den licencia para ello a ningún clérigo o religioso que no sepa la lengua general de los indios de su provincia".[55] Ya más de cuarenta años antes, en las instrucciones dadas al virrey Antonio de Mendoza por parte de Carlos V, mandaba la reina doña Juana que se alentara el estudio de las lenguas indígenas entre los religiosos, los sacerdotes y los niños, ya que muchos de éstos serían algún día llamados al sacerdocio.[56] Jamás se mostró hostil la Corona al estudio y enseñanza de las lenguas de los indios. Pero también creía que ninguna de ellas era tan

rica y tan maleable que en ella se pudieran exponer convenientemente los misterios de la fe católica. De ahí su insistencia constante para que enseñaran a los indios la lengua castellana. Tanto los dominicos como los agustinos recibieron orden formal de hacerlo, como consta por la carta dirigida a sus provinciales el 7 de junio de 1550.[57] A los franciscanos se les rogó que obraran de igual modo, pues la carta de fray Rodrigo de la Cruz, que citamos arriba, es una respuesta, tan firme y estricta como atenta, a las indicaciones de la autoridad real. Y con todo esto, las normas de la Corona no fueron obedecidas. El catecismo, los sermones, las confesiones: todo se hacía y siguió haciéndose en lenguas del país.[58] Característico es el ejemplo de los libros parroquiales redactados en lengua náhuatl.[59] Siguió instando la autoridad real hasta los fines del siglo, pero sin resultado.[60]

Esta resistencia de los frailes no fue sin motivos. Creyeron que el castellano, por su carácter y estructura, era muy diferente de las lenguas indígenas y que difícilmente podría ser asimilado por la mayoría de los indios, en particular los adultos. Era lo que decía por su cuenta fray Rodrigo de la Cruz. En 1599 el virrey Conde de Monterrey decía a Felipe III que le rogaba venciera esta dificultad, que en el caso no había dificultad sino verdadera imposibilidad.[61]

Por otra parte, los misioneros se quejaban de que sus huestes eran demasiado escasas para el trabajo que se les había encomendado. ¿A quién se le ocurría exigir a un religioso, agotado de fatiga, hurtar cada día una o dos horas a las labores de su ministerio para consagrarlas a la enseñanza del castellano? Si apenas podía soportar su pesada y dura labor de cada día, ¿podrían imponérsele nuevos afanes? Peor fuera separar del ministerio a cierto número de religiosos, como lo insinuaba la carta de 1550, para darlos a esta empresa. Tres razones bien basadas. A ellos les debió parecer la enseñanza de la lengua de Castilla inútil sobrecarga; más aún, nociva en sus efectos. Ella sería el primer paso para la hispanización de los indios. Había en esa carta de 1550 una inquietante frase: "que esas gentes sean enseñadas en nuestra lengua castellana y que tomen nuestra policía y buenas costumbres". Como vamos a ver en otro capítulo, los religiosos tomaron muy a pecho el conservar a los indios en su norma peculiar de vida, dado que nada tenía de religioso, y mucho más el mantenerlos alejados del trato con el europeo, muchas veces rapaz, ambicioso, inclinado a la carne, que sólo podría dar a los indios malos ejemplos y malos consejos. La diferencia de lenguas les parecía saludable muralla que por nada quisieran derruir.[62] No hay que pasar por alto que tenían a los indios por menores de edad a quienes había que proteger, tutorear y guiar muy de cerca. Conocer el castellano era un paso a emanciparse, con peligro propio. Quizá se agregaba a estos razonamientos, al menos en algunos y tal vez sin darse cuenta, un secreto deseo de dominio. Si la muralla lingüística subsistía, ellos seguirían siendo los necesarios medianeros entre los indios y los funcionarios civiles, entre los fieles y los obispos, con lo cual continuarían siendo dueños y señores de sus feligreses, tan hechos a obedecer por la inmemorial sumisión precortesiana. No era para sonreír tal resultado. Delicado es el punto y no podemos ser muy afirmativos, pues la prudente reserva se impone. Existen, sin embargo,

bastantes documentos que prueban que, si no era de índole general esta manera de pensar, no dejaba de hallarse en algunos religiosos.[63]

3

Amplia, perseverante y metódica se manifiesta esta trabajosa labor. Ejemplos y textos hay bastantes que nos inclinan a creer que era insuficiente. Debemos examinarlos, aunque sea someramente. No hay para qué insistir en el caso de ciertos religiosos, ilustres por todo lo demás, de quienes está bien averiguado que ignoraron las lenguas del país. Fray Martín de Valencia tenía cincuenta años al llegar a éste; sobre sus hombros pesaba la responsabilidad y el gobierno de la empresa evangelizadora de los franciscanos en sus primeros pasos; fue dos veces custodio, en 1524 y en 1530; ¿iba, con todo esto, a tener tiempo y posibilidades para aprender lenguas indígenas?[64] Muy parecido es lo que sucedió con fray Jacobo de Testera, quien, desconocedor de la lengua, se servía de cuadros para enseñar la doctrina. Cuando llegó a México debió de andar por los cincuenta años, o sea que llevaba veinte de estar predicando en España; tuvo una vida de administración muy intensa: llegó en 1529, fue custodio entre 1533 y 1536, comisario general de 1541 a 1543 y murió en 1544.[65] Cosa igual dígase de fray Domingo de Betanzos, quien según Mendieta[66] nunca supo lengua alguna y poco trató con los indios: pasaba de cuarenta y cinco años al llegar a México y la actividad administrativa lo absorbió por completo.

El virrey Luis de Velasco, amigo de los religiosos, da a conocer la insuficiencia numérica de los intérpretes. Pero este testimonio no es aplicable al país entero y menos a las tres órdenes. Es con referencia a la región de Tehuantepec su dicho de que hay muy pocos sacerdotes y religiosos que comprendan la lengua de los indios. Por una parte, esta región no entra en nuestro estudio, geográficamente, y por otra, se trata de los principios de la evangelización en ella. No hay por qué exigir que los dominicos supieran las lenguas cuando acababan de establecerse allí. En el mismo informe se queja el virrey Velasco de que entre los dominios de la arquidiócesis de México y la diócesis de Oaxaca hay pocos intérpretes. Pero en la misma carta aparece que los religiosos eran pocos: por todos, ciento ochenta, de los cuales la mitad eran novicios. Quedan noventa, que aún se reducen a menos, si descontamos los legos, los ancianos y enfermos, incapaces ya de ministerio, y el personal puramente administrativo y docente, necesario para el gobierno de la provincia y la formación de los novicios. ¿Qué de admirar es que los sacerdotes capaces de darse a la evangelización de los indios quedaran reducidos a su expresión mínima? Y no hemos puesto en la balanza la mortalidad, muy abundante entre ellos, que hacía que faltaran muchos, precisamente cuando comenzaban a saber las lenguas y a conocer a los indios.[67]

Queda en pie el hecho de que, al llegar Mendieta a México, en 1554, no había aún suficiente número de sacerdotes que hablaran las lenguas indígenas, y se usaba todavía la

confesión mediante intérpretes cuando el comisario general, fray Alonso Ponce, hizo su visita en 1584. Tampoco hay que dar a estos dos testimonios un alcance que no tienen: Mendieta predicaba en náhuatl y se ayudaba de un intérprete "para cierta lengua bárbara", y no creemos sacar más de lo justo de sus palabras si pensamos que cuando escribe que "aún no había bastantes religiosos capaces de predicar en las lenguas de los indios", no pretende decir sino que había lenguas que aún no conocían bien los franciscanos. La misma frase "aún no había" supone que, a partir de aquel tiempo, hubo más abundancia de conocedores de las lenguas. El testimonio de Ponce tiene importancia por la fecha tardía, pero sólo es referente a las regiones de Jalisco, en la Nueva Galicia, y prueba no que los frailes ignoraran el náhuatl, sino las muchas y muy diversas lenguas de la región: predicaban y confesaban en náhuatl y se servían de intérpretes sólo con indios incapaces de hablar dicha lengua.[68] Se trata en todo esto de incapacidades personales aisladas, o de condiciones regionales de insuficiencia, que en nada amenguan el valor y el mérito de la obra en conjunto. Tales deficiencias eran normales, dada la humana condición, por una parte, y por la otra, la enorme y amplia empresa, superior a las fuerzas, que necesariamente llevaba implícitas imperfecciones.

Para hacer un sano juicio hay que exponer en su peso las dificultades, fuera de ver los resultados. Grandes y múltiples eran aquéllas, tanto más duras cuanto menos esperadas. No tenía que luchar el misionero ni con su pereza, ni con su desaliento, ni contra la hostilidad de los indios o su molicie. El obstáculo fundamental nacía de las lenguas mismas y entrañaba tan claras dificultades que no hay para qué insistir mucho en ellas. Idiomas extraños, tan alejados de las lenguas latinas en su estructura, de tan arduos, complicados y confusos sonidos, si se toma como base de comparación la sencillez fonética del castellano, eran para derrotar al más animoso. Vimos qué variedad de lenguas había en el país. Cada una, a su vez, se dividía y subdividía en dialectos y hablas regionales, numerosos y variados. Muchos eran los dialectos del otomí, dos los del huasteco;[69] cuatro los del totonaco; cuatro, por lo menos, los del zapoteco, y hasta once los del mixteco.[70] Por fortuna tuvieron los religiosos como maestros, al comenzar su aprendizaje, a los niños que recogían en sus conventos y a quienes enseñaban el castellano y el latín. Precioso auxiliar fue para los franciscanos un españolito, más tarde franciscano también y uno de los más gloriosos lingüistas. Era fray Alonso de Molina, que llegó muy niño a México y pronto adquirió el perfecto conocimiento del náhuatl, como es natural a su edad. Él fue el primer maestro de la lengua de sus futuros hermanos.[71]

Ya se venció el problema de las lenguas. Ya hay quien las sepa con suficiencia y aun con abundancia. Un nuevo problema se presenta y muy delicado por cierto: ¿cómo presentar la enseñanza dogmática en estas lenguas? Había que hacer pasar a las lenguas indígenas nociones jamás por ellas dichas y para las cuales no era fácil hallar expresión. Así los conceptos de Trinidad, Espíritu Santo, Redención, etc. El problema es de todas las misiones. Y los misioneros han escogido una de estas dos soluciones opuestas: unos introducen en la lengua del país las palabras europeas que les parecen necesarias; otros,

al contrario, traducen las palabras, si es posible, o expresan las nociones mediante perífrasis.

Tiene la ventaja el primer sistema de evitar el peligro de heterodoxia, ya que aleja toda confusión y mala inteligencia en la mente de los neófitos. Si se hace el esfuerzo de cristianizar una palabra usada ya por los paganos se correrá el riesgo de que conserve ésta parte de su antiguo contenido y haya así una amalgama de ideas cristianas con ideas que no lo son. Confusiones que no es posible evitar siempre. Sabido es que en el Japón, Francisco de Javier usaba solamente la palabra portuguesa *Deos*, precisamente para evitar las expresiones equívocas en uso en las sectas japonesas. Pues bien, el mismo santo escribe que los bonzos interpretaban el nombre de Dios como lo oían: pensaban que el *Deos* del misionero cristiano y el *Dayuso* de ellos eran la misma cosa. La palabra *Dayuso* en lengua del Japón significaba "gran mentira": luego había que estar en guardia contra el dios predicado por Javier.[72] Pero esto procedía más bien de la maldad y malicia de los adversarios. Hay un inconveniente mayor y casi fundamental: si las nociones cristianas se presentan siempre con ropaje extranjero, muy probable es que perduren en la mente del indígena como algo perpetuamente extraño. "Es preciso que nuestras ideas tomen un giro indígena, se expresen en forma indígena: de no ser así, quedarán sólo en la superficie: no tendremos sino una civilización de 'sobrepuestos'".[73] Y no solamente quedarán las nociones cristianas mal asimiladas, o quizá totalmente extrañas, sino que toda la obra de cristianización tomará la apariencia de religión de extranjeros y la Iglesia universal en su institución parecerá de carácter particular, propia de una raza y un pueblo. El creyente, en este caso, resultará un traidor a su propio país. La historia de las misiones ha probado con abundancia que no hay más funesta y desacertada equivocación.

Este peligro queda evitado en la segunda manera de ver las cosas. En cambio, da origen a otro problema. Exige un conocimiento minucioso de la lengua y la civilización indígenas para hallarse en capacidad de usar de tan delicado instrumento. Da Métraux en su estudio sobre la religión de los tupinambas un ejemplo típico de los errores que pueden cometer los misioneros. Quisieron hallar en la lengua de los tupinambas una expresión que sirviera para la noción de Dios y tomaron como la más apropiada, a su juicio, y a falta de otra más al caso, la palabra *tupan,* que significa el trueno. Ahora bien, en la mitología de los tupinambas este Tupan era apenas un genio de orden inferior. Por fortuna los indios advirtieron la confusión y supieron conocer la diferencia que había entre el Tupan suyo y el Tupan de los cristianos, es decir, el verdadero Dios.[74] Confusiones como ésta hubo en México. Los predicadores atribuyeron a la Santísima Virgen, por ejemplo, el nombre de la diosa Tonantzin, uno de cuyos santuarios se hallaba antes por donde hoy está el templo de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac. Contra este uso se elevó la voz de Sahagún con los siguientes términos: "… el nombre propio de la Madre de Dios Señora Nuestra no es *Tonantzin*, sino *Dios ynantzin;* parece esta invención satánica para paliar la idolatría debajo de la equivocación de este nombre Tonantzin".[75]

Los dos métodos, por diversos que parezcan, pueden conciliarse y armonizarse.[76] Pero los misioneros de la Nueva España prefirieron por lo general el primero. En ellos tenía la primacía sobre todas las cosas el esmero por la ortodoxia. Y en eso estaba también muy vigilante la autoridad real. Podemos leer al fin de una cédula, fechada en Valladolid, a 22 de septiembre de 1538, y en la cual se manda pase al examen de un tribunal eclesiástico un catecismo tarasco, las siguientes palabras: "E advertid mucho en que los que la examinaren que miren que los vocablos no traigan inconvenientes para la doctrina y religión cristiana, por las significaciones que los indios en su lengua les dan." [77] Llegó el escrúpulo de no hacer uso nunca de la palabra náhuatl *teotl,* sino de la castellana "Dios", para que quedara bien precisa la diferencia entre las divinidades del paganismo y el Dios único de los cristianos.[78] Aun en el empleo de palabras españolas en cosas como ésta había que tomar grandes precauciones. Mandó, por ejemplo, Zumárraga, en obvio de confusiones, que, como a los sacerdotes paganos se les llamaba *papas,* no se dijera nunca ni en latín ni en castellano *papa,* sino *pontifex* o *pontífice.* [79] Precaución superflua, por otra parte, ya que nunca llamaron los indios a sus sacerdotes con el nombre de *papas.*[80] Pero esta precaución nos enseña mucho. El resultado principal de tal método fue que los textos en lengua indígena escritos por los misioneros se hallen sembrados de palabras latinas y castellanas, más o menos disfrazadas al son del país. En medio de tantos, tomaremos por ejemplo el *Evangeliarium, Epistolarium et Lectionarium aztecum*,[81] de fray Bernardino de Sahagún. Además de la palabra Dios, hallamos términos tales como éstos: *sanctome, angelome, principatus, virtudes, apostolome, Spiritu sancto, gratia, evangelistame,* y esto en unos veintitrés versículos.[82] Bien es verdad que se trata de fragmentos de epístolas de San Pablo, textos en que abundan nociones difíciles de traducir al náhuatl. Menos numerosas son las palabras latinas y castellanas en los fragmentos del Evangelio. Las hay a pesar de todo. Y eso que el libro es de Sahagún, quizá el misionero que supo mejor la lengua náhuatl y a quien debían ser menores las dificultades de una exacta versión. Algunas palabras tomadas al castellano se explican bien por la diferencia de civilizaciones: así, en la parábola de las vírgenes fatuas y las vírgenes prudentes tiene que introducir las palabras castellanas *lambara* (lámpara) y aceite. La mayor parte, sin embargo, de las palabras extrañas son referentes a materias dogmáticas o históricas del cristianismo.[83]

Las indicaciones que anteceden habrán bastado para hacer ver hasta qué punto era difícil y delicada la misión de los religiosos lingüistas o etnógrafos. La obsesión de la idolatría y de la herejía llegó a ser tan dominante en algunos misioneros que se les hizo sospechoso todo cuanto tuviera que ver con la civilización del paganismo, como quiera que fuera. Lo mismo los estudios acerca de las creencias, usos y costumbres e instituciones sociales de los indios, que la vida intelectual y las lenguas que le servían de vehículo. Fue así como empezó a tomar cuerpo una tendencia adversa en una parte de las tres órdenes, tanto más poderosa cuanto que estaba animada y sostenida por las autoridades, tanto eclesiásticas como civiles, de la metrópoli, y que el mismo segundo arzobispo, Montúfar, era también presa de la misma obsesión y de la misma inquietud.

Quizá por influencia de este prelado se mandó en el Concilio Primero Mexicano, en 1555, para evitar confusiones de los indios y por errores de traducción, que se recogieran todos los sermonarios en lenguas de indios que en sus manos anduvieran, con la esperanza de darles más tarde otros nuevos, ajustados a sus alcances, y fuera de esto, cada ejemplar que se entregara a un indio debía llevar la firma del sacerdote que se lo ponía en las manos.[84] El Concilio de 1565 prohibió, a su vez, que anduvieran en manos de indios textos de la Sagrada Escritura y cualquier otra lectura que no fuera el catecismo traducido por los religiosos y aprobado por los obispos.[85] No fue, naturalmente, la causa única de la instalación formal de la Inquisición en Nueva España en 1569 la tendencia adversa a que hemos estado haciendo referencia, pero debió de influir en ella.[86] Víctima de este partido fue Sahagún, en el capítulo de 1570, que bien puede decirse constituyó el triunfo de tal tendencia anticristiana y antindígena. Mucho nos explica esta fecha. De los grandes misioneros del principio que se habían entregado al estudio de los indios, sin cegarse, pero con un gran celo de apóstoles y honda simpatía de amigos, unos habían ido muriendo. Así los frailes Juan de Gaona (m. 1560), Juan de Ribas (m. 1562), Martín de Jesús, presunto autor de la *Relación de Michoacán* (m. 1568), Motolinía, el último de los Doce (m. 1569), y Juan Fucher (m. 1565); y no hablamos de Francisco Jiménez y Luis de Fuensalida porque habían muerto muchos años antes (1537 y 1545). Quedaban algunos, pero ya en las postrimerías de la vida, sin fuerzas, sin energías y quizá sin influencia efectiva, tales como Olmos y Toral, muertos en 1571, y fray Pedro de Gante, simple lego y ya en desavenencia con el arzobispo Montúfar,[87] en 1572. Con algunas limitaciones puede hablarse de una nueva generación o, si se quiere mejor, de un nuevo grupo organizado que llega a hacerse cargo de la dirección de los trabajos. El entusiasmo y la curiosidad del principio han muerto,[88] y la misión ha entrado en un estado que llamaríamos de "aburguesamiento". No se quiere olvidar que no estamos en España y se quiere obrar en todo como si se viviera en Europa. Hay mucho menos interés por las cosas de los indios y un gran deseo de ir por derroteros opuestos a los que había seguido la "vieja escuela". Tuvo precisamente Sahagún la mala táctica de recordar que no había que obrar como si se estuviera en Europa.[89] Es una de las razones aparentes que hubo para juzgar la *Historia general de las cosas de la Nueva España* como una obra inútil, sin interés y hasta peligrosa. El Santo Oficio y la Corona, en su afán de hispanización, procedían en el mismo sentido: en 1577, como ya vimos, Felipe II prohibió que se escribiera acerca de las costumbres de los indios, y sin duda como una consecuencia de tal mandato no fueron publicados los *Coloquios* de los Doce que Sahagún había recogido, y la mayor parte de esta obra se perdió.[90] El Santo Oficio prohibió la traducción de textos sagrados a lenguas de indios, y a ello debemos que haya desaparecido la *Psalmodia* de Sahagún, con excepción de tres ejemplares:[91] era dicha obra, como se sabe, un repertorio de salmos en náhuatl. Esta misma disposición impidió que se diera a la prensa la obra de fray Arnaldo de Basaccio, *Evangelios y epístolas de las misas de todo el año.*[92] El padre fray Alonso de Molina se vio obligado a pedir que

se dejara en manos de los indios por lo menos la versión de los Libros Santos con comentarios, pues “parece que ellos también deben aprovechar de ellos como los demás”.[93] Él personalmente tuvo sus líos con el Santo Oficio. A lo que parece, no fueron de grande importancia: se le pidió que corrigiera un pasaje de su *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, cuya segunda edición aumentada había dado a la luz pública en 1571. Es muy verosímil que se tratara de una sencilla errata de imprenta, por lo cual no se volvió a molestar al padre Molina.[94] No cabe decir lo mismo de su hermano en religión, fray Maturino Gilberti, que hubo de someterse a un proceso de diecisiete años (1559-1576).[95] Gracias a la preciosa publicación de documentos inquisitoriales con el título de *Libros y libreros en el siglo XVI*, este largo proceso nos es muy conocido. Vamos a hacer un resumen de él para terminar, pues nos parece muy característico de las dificultades que hallaba en la Nueva España el trabajo de la iniciación lingüística. Dio pie a dicho proceso la publicación que hizo Gilberti en 1559 de sus *Diálogos de doctrina cristiana* en lengua tarasca. El obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga,[96] había encomendado el examen de dicho libro a dos sacerdotes seculares de su diócesis, Diego Pérez Gordillo Negrón y Francisco de la Cerda, intérpretes tarascos. Éstos, urgidos de tiempo, apenas pudieron leer el primer diálogo, pero juzgaron que era muy defectuoso desde el punto de vista de la lengua y que contenía algunas proposiciones “malsonantes y escandalosas”. Por otra parte, comprobaron que no había concordancia alguna entre el texto tarasco y la versión castellana hecha por fray Maturino: según su dicho, eran dos obras diferentes. Mostraron además a Gilberti y al provincial de los franciscanos dos pasajes de interpretación dudosa y éstos admitieron que necesitaban ser corregidos. En consecuencia, fray Alonso de Montúfar,[97] encargado de las funciones de inquisidor antes del establecimiento formal del Santo Oficio, prohibió la venta de la obra y mandó recoger los volúmenes vendidos. Lo cual no impidió a fray Maturino Gilberti —estamos siguiendo las piezas del proceso— declarar a sus indios que los provinciales de las tres órdenes habían aprobado su libro y entregarles en secreto los ejemplares que se les habían confiscado. Al mismo tiempo los ponía en guardia contra los sacerdotes que iban a venir de España —quizá se refería tanto a los jesuitas como a los sacerdotes seculares —, y les conjuraba a que no fiaran de nadie que no fuera de alguna de las tres órdenes, de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín. Se le hizo comparecer en México ante el vicario general, el cual, con la obsesión del protestantismo, le pidió explicaciones acerca de diferentes pasajes de su libro relativos a la Trinidad, al culto de las imágenes, a la fe, a las buenas obras de los pecadores, a las palabras del padrenuestro “dimitte nobis…” y al bautismo. La conclusión a que llegó este interrogatorio fue confirmar la primera sentencia: prohibición y confiscación de los *Diálogos*. Pero el asunto tuvo una nueva repercusión: los franciscanos ningún caso hicieron de la orden y conservaron el libro y siguieron haciendo uso de él, sin que pudiera impedirlo el sucesor de Quiroga, don Antonio Ruiz Morales. Éste, al fin de 1571, llevó de nuevo las cosas ante el tribunal de la Inquisición que acababa de establecerse. Acusaba además a fray Maturino de haber traducido un libro cuyo autor afirmaba que la fe sin las obras basta para salvarse —

siempre la insinuación de protestantismo—[98] y de que proseguían sus ataques al clero secular. Fueron sometidos a nuevo examen los *Diálogos:* muy poco se halló ahora en ellos, si no es una proposición que fue calificada de errónea y escandalosa. No conocemos la decisión final y quizá nunca se dio. Pues si pudo merecer censuras la conducta del padre Gilberti, sus acusadores no se hallaban exentos de parcialidad.[99]

Este proceso resalta de hecho como un episodio de la lucha entre ambos cleros, secular y regular, dado que los adversarios estaban en los campos opuestos. Por lo demás es, con toda evidencia, un caso enteramente excepcional. Pero tanto dicho caso como las amarguras de Sahagún son buena muestra de las persecuciones que tenían que arrostrar los religiosos consagrados a estudios etnográficos y lingüísticos con el fin de ayudar a la formación de sus hermanos y a la enseñanza de los indios. Tales escollos hacían, desde luego, mucho más meritoria su obra: todos estos libros no sólo representan muchos días ingratos de paciente y minuciosa labor, sino muchas veces también largas horas de duda, de tristeza, de amargura y de persecución.[100]

[1] *Historia natural y moral*, I, p. 137 [libro V, cap. 31, en la ed. de México, FCE, 1979. Ed.].

[2] Existe acerca de fray Bernardino de Sahagún toda una bibliografía. Mencionaremos aquí a: Alfredo Chavero, *Sahagún*, México, 1877 (reimpreso en sus *Obras*, I, México, 1904, pp. 79-100). Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, 1886, pp. 253-308 [México, FCE, 1954. Ed.]. Alfonso Toro, "Importancia etnográfica y lingüística de las obras del P. Fr. Bernardino de Sahagún", en *Annaes do* XX *Congreso Internacional de Americanistas*, Río de Janeiro, 1922, vol. II, Segunda Parte, Río de Janeiro, 1928, pp. 263-277 (reimpr. en *Anales del Museo Nacional de México*, t. II [cuarta época], México, 1924, pp. 1-18). Streit, BM, II, pp. 216-221. Fray José María Pou y Martí, O. F. M., "El libro perdido do las Pláticas o Coloquios de los doce primeros misioneros de México", en *Miscellanea Francesco Ehrle*, III, Roma, 1924, pp. 281-333 (*vid.* nuestra nota de examen crítico en *Revue d'Histoire Franciscaine*, julio de 1925, pp. 435-439, y *Études et documents*, pp. 179-183). "El libro perdido de las Pláticas o Coloquios de los doce primeros misioneros de México", por fray Bernardino de Sahagún (prólogo y notas de Zelia Nuttall), en *Revista Mexicana de Estudios Históricos* [RMEH], t. I, 1927, Apéndice, pp. 101-154. Eloy Díaz Molleda, *Escritores españoles del siglo X al siglo XVI*, Madrid, 1929, pp. 169 *ss.* [Agréguese el estudio de conjunto de Wigberto Jiménez Moreno que precede a la edición de Sahagún, Robredo, México, 1938, editado aparte el mismo año, como suficiente síntesis de lo que hay que decir acerca de Sahagún y sus obras, hasta donde llegan nuestros conocimientos. T.]

[3] *Vid.* ensayos de la bibliografía de Sahagún en los estudios citados de Chavero, Toro, Pou, Díaz Molleda y principalmente Streit. *Vid.* también nuestro Apéndice I.

[4] No hay hasta la fecha una edición completa y satisfactoria de esta obra, publicada primeramente por Carlos María de Bustamante en México, 1829, 3 vols. (*cf.* Lejeal y núm. 48 y también Chavero, Sahagún, pp. 44 *s.*). Hemos preferido hacer uso en este libro de la versión francesa de D. Jourdanet y Rémi Siméon, por más que sea de fecha un tanto cuanto antigua y se base en el texto mediocre de Bustamante: *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne*, París, 1880. Sus comentarios son muy útiles y es el texto más fácil de hallar en Francia. Una parte del texto náhuatl fue traducida al alemán y dado a luz a dos columnas por Edouard Seler: Fr. Bernardino de Sahagún, *Einige Kapitel aus seinem Geschichtswerk aus dem Astekischen übersertzt*, Stuttgart, 1927. (Hay también la edición de México, 1938, que tampoco es la definitiva, y que usamos por ser la más fácil de consultar en México, 5 vols.)

[5] Prólogo al libro I (Ed. Robredo, 1938, México, I, pp. 5 *s.*).

[6] *Cf.* Jourdanet, pp. 593-594 y 597, n. 1.

[*] Grafía actual. Sahagún usa Tepepulco, que se respeta en las transcripciones. [Ed.]

[7] Bien sabido es que los indios bautizados tomaban un nombre español, por lo general el de los padrinos.

[8] Prólogo al libro II (Ed. Robredo, I, pp. 79 *s.)*.

[9] Prólogo citado, *loc. cit.*, p. 80.

[10] *Ibid.*, p. 81.

[11] *Idem.*

[12] *Idem. Cf.* también Chavero, *op. cit.*, pp. 49 *ss.* Icazbalceta, *Bibliografía*, pp. 274 *ss.* y Streit, BM, II, pp. 217-218. Los dos últimos han resumido bien la historia del libro. No podemos seguir la opinión de Chavero, un poco confusa, según la cual se habrían de admitir cuatro etapas en la formación de la obra.

[13] *Idem.*

[14] *Vid.* Prólogo citado en la nota anterior. Fray Francisco de Toral fue provincial de 1557 a 1560 (*cf. Revue d'Histoire Franciscaine*, abril, 1924, p. 227, n. 1, y *Études et documents*, p. 55, n. 30).

[15] Ed. Robredo, II, p. 250. *Cf.* Chavero, *Sahagún*, p. 43; Toro, *Anales*, p. 4, y Streit, BM, II, p. 217.

[16] Acerca del padre Navarro, *cf.* Streit, BM, II, p. 197.

[17] *Vid*. Toro, *Anales*, p. 10.

[18] *Cf*. Cuevas, *Historia*, II, pp. 177 *s*. Fue en 1559, según Mendieta (lib. IV, cap. 42), cuando se nombró al padre Ribera comisario general.

[19] Icazbalceta, *Códice Franciscano*, p. 267.

[20] Es el conservado, hasta el día en que escribió el autor en la Biblioteca de la Academia de la Historia en Madrid. Hay otro manuscrito, inferior en su conjunto, que se halla en la Biblioteca Laurenciana de Florencia y es bilingüe como el anterior. (*Cf*. nota de Luis González Obregón acerca de Del Paso y Troncoso en *Boletín de la Biblioteca Nacional de México*, XII, núm. 6, octubre-marzo, 1919, pp. 172 *s*.) Parece imposible determinar a qué estado del texto de Sahagún corresponden estos dos manuscritos.

[21] Esta *Relación* fue dada a luz en DIHE, t. 53, Madrid, 1869, pp. 7-293. *Cf*. Atanasio López, en AIA, XIII, 1920, pp. 262-271, y XIV, 1920, pp. 105-111. Nicolás León, en RMEH, septiembre-octubre, 1927, pp. 191-213. El padre A. López, *Los doce primeros apóstoles de Méjico*, pp. 210 *s*., se resuelve a no atribuir esta obra a fray Martín de Jesús, pero queda seguro de que es uno de los Doce.

[22] *Vid*. lo dicho en la Introducción, pp. 51-53. Los *Memoriales* fueron publicados en París, 1903, por Luis García Pimentel. [Fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Ed. preparada por Edmundo O'Gorman. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, núm. 2, 1971. Ed.]

[23] El padre López piensa que ambos libros son, o dos estados anteriores, o dos extractos de una obra más extensa de Motolinía, no conocida hasta hoy. (*Cf*. artículo en *Illuminare*, enero-febrero de 1931.)

[24] Hay que recordar también la desaparición extraña del libro "muy copioso" de fray Andrés de Olmos que escribió acerca de las antigüedades de los indios por mandato del obispo Ramírez de Fuenleal, presidente a la sazón de la Audiencia, y de Martín de Valencia. Varias copias se remitieron a España, y el original se dio en encargo a un religioso que partió para Europa. Ni copias ni original volvieron a ser vistos por el padre Olmos. Por lo demás, hizo él de memoria un resumen de su obra, que Mendieta, a quien debemos todas estas noticias, tuvo en sus manos. *(Vid*. "Prólogo al cristiano lector", pp. 75 *s*.)

[25] Pueden verse en A. Toro, *Anales del Museo*…, 1924, p. 2, n. 4.

[26] *Cf*. Raoul Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, I, pp. 55 *s*.

[27] *Cf*. Cuevas, *Documentos*, p. 196.

[28] Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, lib. I, cap. 20, pp. 162-165.

[29] Dávila Padilla, lib. II, cap. 76, y Franco, lib. I, cap. 3, p. 16. En la Mixteca fray Francisco Marín y fray Pedro Fernández comenzaron también su predicación mediante intérpretes. (*Cf*. Burgoa, *Palestra*, cap. x, f. 30 ft., y Méndez, lib. II, cap. 6, f. 34 ft.)

[30] *Cf*. Icazbalceta, *Nueva colección*, IV, p. 8, y Cuevas, *Documentos*, p. 336.

[31] Dávila Padilla, lib. I, cap. 51, p. 209. Fernández, *San Esteban*, lib. I, cap. 27 (en Cuervo, *Historiadores*, p. 80), y *Concertatio*, pp. 93 y 292 b.

[32] AGI, *Real Patronato*, 1-2-9, Ramo 7º, "Ynformacion de la vida, costumbres y naturaleza de Don Frai Bernardo de Alburquerque, electo obispo de Oajaca, dominicano y natural de Alburquerque", México, 14 de agosto de 1559. *Cf*. Dávila Padilla, lib. I, cap. 94, p. 376, y Fernández, *San Esteban*, I, p. 45 (en Cuervo, *Historiadores*, III, p. 226).

[33] Dávila Padilla, lib. I, cap. 21, p. 79, y CDIAI, V, pp. 452-453.

[34] *Cf*. fray Francisco de los Ríos Arce, O. P., *Puebla de los Ángeles y la Orden Dominicana*, 2 vols., Puebla, 1910, II, p. 37.

[35] *Pirinda* es el nombre tarasco: en náhuatl es llamada esta lengua *matlatzinca*. Los matlatzincas por su parte la llamaban *nentambati*. Esta lengua casi se ha extinguido. (*Cf*. A. Genin "Notes d'archéologie mexicaine", en

JSA, 1900, p. 2, y Alberto María Carreño, *Fr. Miguel de Guevara y el célebre soneto castellano "No me mueve mi Dios para quererte"*, México, 1915, p. 166, n. 1; p. 259, n. 3.) *Vid*. Basalenque, lib. I, cap. 15, f. 67 ft. Grijalva, lib. I, cap. 20, f. 34 ft. González de la Puente, lib. II, cap. 49, p. 322.

36 Grijalva, lib. II, cap. 8. Acerca del estudio de las lenguas entre los agustinos, *vid*. mi trabajo "Un document inédit sur les Augustins du Mexique en 1563", en JSA, 1926, pp. 21-49, y *Études et documents*, pp. 119-154.

37 Del Paso y Troncoso, *Papeles de la Nueva España*, V, Madrid, 1905, p. 281. Únase este texto al de Grijalva en la noticia acerca del padre Serrano en *Un document*… p. 46, y *Études*..., p. 150.

38 Cuevas, *Historia*, I, p. 176.

39 Icazbalceta, *Biografías*, II, p. 248.

40 Miguel de Salinas, *Datos para la historia de Toluca. Fray Andrés de Castro*, extracto de las Memorias de la Sociedad Científica Antonio Alzate, México, 1921, y R. Schuller, "An Unknown Matlatzinka Manuscript Vocabulary of 1555-1557", en *Indian Notes*, abril, 1930, pp. 175-194.

41 Muñoz, p. 415 y n. 4, y AIA, marzo-abril, 1923, p. 262.

42 Mendieta, III, cap. 29, p. 249. San Román, f. 449 vt. 450 ft.

43 Motolinía, III, cap. 3, p. 165.

44 *Cf*. su carta a Felipe II, México, 23 de enero de 1558, AGI, Audiencia de México, 60-2-16. Acerca de los lingüistas franciscanos, *vid*. Fernández, *Historia eclesiástica*, lib. I, cap. 17, y La Rea, lib. I, cap. 36.

45 Además, un catecismo en figuras o caracteres figurativos (*Inventario*, núm. 75). Acerca de todas estas lenguas, *vid*. el cuadro final de Viñaza, Rivet, *loc. cit*., pp. 62, 630 y 634-637.

46 *Vid.* p. 120, n. 36.

47 Viñaza, *Bibliografía*, núms. 45 y 46 (*Inventario*, núm. 81).

48 *Cf*. Toribio Medina, *La imprenta en México*, I, pp. 169, 298, 374. *Vid*. Viñaza, pp. 22 *s*.

49 Cuevas, *Documentos*, p. 159. Acerca de la Huasteca, *vid.* Staub, *op. cit*., p. 284, y acerca de la Mixteca, *vid.* Léon Diguet, en JSA, 1906, pp. 15-43.

50 Don Luis de Velasco a Felipe II, 30 de septiembre de 1558, AGI, Audiencia de México, 58-3-8.

51 *Códice Franciscano*, p. 168.

52 Grijalva, lib. II, cap. 8.

53 Cuevas, *Historia*, I, p. 36.

54 En Cuevas, *Historia*, II, p. 313. Hicieron los misioneros de México con el náhuatl lo que los de Brasil con el tupí y los del Perú con el quechua. *Vid*. Rivet, *Les langues du monde*, pp. 693 y 667, y JSA, 1928, p. 392; también L. Baudin, *L'Empire socialiste des Inka*, p. 117. Lo mismo sucedió con el guaraní en la Argentina, *cf*. Carlos Bosque, *Compendio de historia americana y argentina*, Buenos Aires, s. f. [1925], p. 252.

55 Cuevas, *loc. cit*.

56 Madrid, 14 de julio de 1536, DIAI, XXIII, pp. 456 *s*.

57 Vasco de Puga, *Cedulario, 2* vols., México, 1878-1879, II, pp. 83 *s*. (al provincial de los agustinos); *Clero*, LIII, pp. 106-108 (al provincial de los dominicos), y Sicardo, f. 50 ft. *Cf. Recopilación*, II, f. 190 ft.

58 Nótese, sin embargo, que de acuerdo con Arlegui (I, cap. 8, p. 31), el joven "donado" Lucas enseñaba el castellano a los niños del rumbo de Nombre de Dios. Excepción que confirma la regla, ya que Lucas era indio.

59 Por ejemplo los de la parroquia agustina de Cuauhtlatlauhca o Huatlatlauca (Puebla), que se remontan a 1567. *Cf*. Monseñor Vera y Zuría, *Cartas a mis seminaristas en la primera visita pastoral de la arquidiócesis*, Barcelona, 2ª ed., 1929, p. 587.

[60] *Cf*. Suárez de Peralta, cap. III, p. 31, y la carta del Conde de Monterrey a Felipe III, de 11 de junio de 1599, en Cuevas, *Documentos*, p. 473. Las observaciones de J. Vasconcelos, que atribuye a los misioneros la difusión del castellano en América (*Indología*, p. 97), resultan falsas para México, y probablemente también para la restante América española. Más bien parece, como veremos en el Libro Segundo, que los misioneros, sin proponérselo, contribuyeron a hacer más difícil la solución del problema indígena marcando la división lingüística entre blancos e indios. Nótese que en el Brasil los jesuitas siempre rehusaron enseñar el portugués a los indios, a pesar de las órdenes formales de la Corona. Mucho se les echó en cara este hecho. (*Cf*. J. Ludo de Azevedo, *Os Jesuitas no Grao Pará*, 2ª ed. revisada, Coimbra, 1930, pp. 209, 213, 215, 224 y 336.) En estudio anterior hemos hecho ver cómo los hechos han negado la razón a la política de los religiosos por más que éstos no pudieran preverlos, pues tenía el inconveniente de aislar demasiado a los indios y separarles del resto del país. (*Vid.* nuestro artículo "L' 'incorporación' de l'indien par l'école au Mexique", en JSA, 1931, fase. I, pp. 49-51). Cuestión muy compleja, por lo demás. Parece que hubo una política real insegura y aun contradictoria en todo el conjunto del Imperio colonial americano, como se desprende del trabajo del padre Pedro José Parras en su *Gobierno de los regulares de la América.* 2 vols., Madrid, 1776, lib. II, cap. 26, I, pp. 195-200.

[61] Cuevas, *Documentos*, p. 473.

[62] En época reciente se mantenía aún este principio. Puede tomarse en cuenta como inspirado por él la conducta de don Francisco Pérez, cura de Actopan, que no quería en su parroquia otro catecismo que el que fuera en imágenes, no fuera que se corrompieran sus indios con el contacto de las letras europeas, y que hacía azotar a los indios que hablaban castellano. (*Cf*. J. M. A. Aubin, *Mémoires sur la peinture didáctique et l'ecriture figurative des anciens Mexicains*. París, 1885, p. 25, n. 2.)

[63] Sobre esta materia séanos lícito remitirnos a nuestros *Études et documents*, pp. 72-76.

[64] *Cf*. Motolinía, III, cap. 2, p. 157, y Moles, cap. XIV, f. 36 vt.

[65] Mendieta, lib. IV, cap. 42, y lib. V, cap. 42, y Vetancurt, IV, p. 269. *Vid*. Beuchat, *Manuel*, p. 352.

[66] Mendieta, lib. IV, cap. 1, p. 365.

[67] Información de don Luis de Velasco a Felipe II, 7 de febrero de 1554 (Cuevas, *Documentos*, pp. 187 y 196).

[68] Cuevas, *Historia*, I, p. 184, y *Relación breve… de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce…*, Madrid, 1873, t. II, p. 17.

[69] El doctor Rivet distingue entre el huasteco propiamente dicho y el tsikomusetek; pero éste es muy meridional y cae fuera de los límites geográficos de nuestro estudio. *Cf. Les langues du monde*, pp. 630, 634-637, y Cuevas, *Historia*, I, pp. 31 *ss.*

[70] *Cf*. Diguet, art. cit. en JSA, 1906, p. 40.

[71] Mendieta, lib. III, cap. 16, pp. 219-220.

[72] Carta de 29 de enero de 1552, núm. 100 de la trad. Thibaut, Brujas, t. III, p. 96. *Cf*. Alexandre Brou, S. J., *Saint François Xavier*, 2ª ed., París, 1922, pp. 188 y 217. No hemos podido consultar a Georg Schurhammer, S. J., *Das Kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuit-mission dess 16 und 17 Jahrhundert*, Tokio y Leipzig, 1928 (S. Elisseev en *Revue Critique*, diciembre, 1928, pp. 568-572).

[73] *Cf*. Raoul Allier, *op. cit*., I, p. 435.

[74] Alfred Métraux, *La Réligion des Tupinambas*, París, 1928, pp. 52-56. Pueden hallarse otros ejemplos en Allier, *op. cit*., I, pp. 58-59 y 64-65.

[75] Nota al párrafo 6 del cap. XII del libro IX. Ed. Robredo, 1938, III, p. 299. Véanse también las observaciones de fray Domingo de la Anunciación en *Libros y libreros*, p. 84.

[76] Como lo hizo Pedro de Alcalá para el árabe. *Vid.* nuestro "Remarques sur *l'Arte* et le *Vocabulista* de Fr. Pedro de Alcalá", en *Mémorial Henri Busset*, París, 1928, II, pp. 229-236. (*Études et documents*, pp. 220-228).

A propósito de este problema hemos dado allí una serie de ejemplos que nos parece inútil reproducir en este lugar. Se podrán agregar a esto los argumentos dados en favor del método de traducción por el franciscano fray Matías Ruiz Blanco, en su *Conversión en Piritú (Colombia) de los indios cumanagotos y palenques*, Madrid, 1892, p. 169 (Colección de Libros Raros y Curiosos que Tratan de América, t. VII).

77 Icazbalceta, "Noticia de una obra en tarasco", en *Anales del Museo Michoacano*, año I, Morelia, 1888, pp. 62-64.

78 *Cf*. Acosta, *Historia natural*…, II, p. 8. Cuevas, *Historia*, I, p. 38, n. 4, y Ph. Marcou, "Le symbolisme du siege a dossier chez les Nahua", en JSA, 1924, pp. 97-98. *Vid*. también la biografía de Motolinía por J. F. Ramírez, pp. LIII-LIV (en Icazbalceta, *Col. de Doc*., vol. I). En Guatemala hubo una discusión entre los franciscanos, partidarios del nombre español *Dios*, y los dominicos, que usaban el término indígena *Cabovil* (*cf*. Streit, BM, II, p. 294, y Lemmens, *Geschichte*…, p. 224, n. 159). Aun en nuestros días algunos indios del estado de Hidalgo, cuando hablan de Dios en su lengua le denominan con la perífrasis española Padre Eterno (*cf*. R. de Belausteguigoitia, *México de cerca*, Madrid, 1930, p. 185).

79 *Cf*. Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia de las Indias*, cap. 138 (Serrano y Sanz, ed., Madrid, 1909, p. 366) [*Apologética historia sumaria*. Ed. preparada por Edmundo O'Gorman con un estudio preliminar y un índice de materias. 3ª ed., México, UNAM, 1967, 2 vols. Ed.]: …"mandó el obispo primero que hobo en México, que cuando en la coleta de la misa se añide 'et famulos tuis Papam…' no se dijese Papam, sino Pontificem nostrum, porque no pareciese a los indios que en las missas se hacía mención de sus sacerdotes idólatras". Es la frase "Santo Padre" la que se halla en el texto náhuatl de los *Coloquios* de los Doce recogidos por Sahagún; a veces seguida de papa, pero nunca va esta última palabra sola.

80 *Cf*. Muñoz Camargo, lib. I, cap. 17, pp. 144 *s*. Acerca de la palabra *papa, vid*. Georg Friederici, *Hilfswörterbuch für den Amerikanisten*, Halle, 1926, p. 75.

81 Biondelli, ed., Milán, 1858.

82 *Ibid*., pp. 1-4.

83 Biondelli, ed. 1858, p. 61. Las críticas de Lorenzana en su pastoral de 6 de octubre de 1769 nos parecen injustificadas al menos en lo referente al siglo XVI. "Los indios, dice, en su lengua no tenían términos para los santos sacramentos de la Iglesia, ni para los misterios de nuestra fe, y aun hoy no se hallan para su explicación los propios y que den cabal idea. Con todo, la doctrina cristiana se ha puesto toda en mexicano por los mismos españoles o mestizos. ¿Quién no advierte los inconvenientes gravísimos que puedan resultar de un error?" (Fortino H. Vera, *Col. de documentos eclesiásticos de México*, Amecameca, México, 1887, I, p. 222).

84 Lorenzana, *Concilios provinciales primero* y *segundo, celebrados en México … en los años 1555 y 1565*, México, 1769, pp. 143 *s*.

85 Lorenzana, *ibid*., pp. 201 *s*.

86 Acerca de la Inquisición en México, *vid*. Cuevas, *Historia*, II, pp. 257 *ss*.

87 *Cf*. *Revue d'Histoire Franciscaine*, abril, 1924, pp. 217 *s*. y 228, y *Études et documents*, pp. 112 *s*.

88 Ya en 1562 escribía Mendieta a fray Francisco de Bustamante: "el fervor y ejercicio en la obra de la salvación de las ánimas ya parece que del todo ha cesado: ya murió el primitivo espíritu" (Icazbalceta, *Nueva colección*, I, p. 4).

89 Su texto se citó arriba, p. 99, n. 81.

90 *Cf*. Zelia Nuttall, art. cit., pp. 102 *s*.

91 Como toda la bibliografía de Sahagún, la cuestión de la *Psalmodia* es muy oscura. Francisco Fernández del Castillo escribía en su *Libros y libreros*, p. 570, que no se conocían más que dos ejemplares. Efectivamente, hemos tenido en nuestras manos dos ejemplares: 1) el de la Biblioteca Nacional de Madrid, marcado R. 8612. Muy incompleto, sin título. Proviene de la Biblioteca Ramírez (Londres, 1880) y tiene notas de su mano. Es el ejemplar descrito por Chavero en su *Sahagún*, pp. 87 *ss.;* 2) un ejemplar perteneciente a Federico Gómez de

Orozco y que este caballero nos ha franqueado bondadosamente como es su costumbre. Según él, provendría de la Biblioteca de José Ma. Andrade. También incompleto, pero mucho menos que el anterior, y las hojas que faltan se han suplido por varios procedimientos. La reconstrucción implica la existencia de un tercer ejemplar, pues no pudo ser hecha sino contando con el de Madrid, sumamente mutilado. En efecto, el Conde de la Viñaza vio en la Biblioteca Nacional de Madrid un ejemplar completo, que no hemos podido tener a la mano: su número era el 75 (cf. Medina, *La imprenta en México*, I, núm. 98), ciertamente distinto del ejemplar de Ramírez que arriba se señaló.

92 *Cf*. Viñaza, *Bibliografía*, núm. 723, p. 245.

93 *Cf. Libros y libreros*, p. 82, y F. Fernández del Castillo, "Aclaraciones históricas. Fr. Alonso de Molina", en *Anales del Museo Nacional de Arqueología* …, t. III (4ª época), México, 1925, pp. 344-352. También *Libros y libreros*, pp. 514 y 516. Nótese que Zumárraga era del mismo modo de pensar que el padre Molina: en la Conclusión exhortatoria de su Doctrina de 1546 se declara en contra de quienes opinan que la gente sencilla no debe leer el Evangelio y las epístolas, y desea que se traduzcan en todas las lenguas, aun en las más bárbaras (Icazbalceta, *Zumárraga*, pp. 276 *s*.).

94 *Cf. Libros y libreros*, p. 482 y principalmente p. 503. Por estos textos vemos que se trata de la reedición de 1571 y no de la edición de 1555. Acerca de esta obra *vid*. nuestro Apéndice I, núm. 7.

95 Acerca de Gilberti, *vid.* J. G. Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, pp. 207-208, Nicolás León, "Fr. Maturino Gilberti y sus escritos inéditos" en Anales del Museo Michoacano, 2º año, Morelia, 1889, pp. 129-138, y Streit, BM, II, pp. 300-303.

96 Sobre este prelado, *vid. Revue d'Histoire Franciscaine*, abril, 1924, p. 225, n. 1, y *Études et documents*, p. 53, n. 27. A. M. Carreño utilizó *Libros y libreros* para su artículo "La imprenta y la Inquisición en el siglo XVI", en *Estudios eruditos* in memoriam *de Adolfo Bonilla y San Martín*, I, Madrid, 1927, pp. 91-114.

97 Sobre este prelado, *vid*. mis *Etudes et documents*, pp. 66 *ss*.

98 Conviene hacer notar que Gilberti era italiano de origen y pertenecía a la provincia franciscana de Aquitania (Lemmens, *Geschichte*..., p. 222 y n. 146), lo cual daba mayor fuerza a las acusaciones de sus adversarios y nos explica muchas de sus sospechas.

99 *Cf. Libros y libreros*, pp. 4-37 y 454 *s*. De lamentar es que los documentos no se hallen dispuestos en orden cronológico. Acerca del proceso, *vid*. las juiciosas observaciones de F. Fernández del Castillo, *ibid*., pp. 545-550.

100 No cerraremos este capítulo sin proponer a la atención del lector el error de Humboldt —por cierto muy digno de admirar en un autor por lo común acucioso y bien informado— según el cual los misioneros eran "poco versados en las lenguas mexicanas" (I, p. 370). Como cuadro de conjunto, aunque sin valor original, de la obra lingüística de los misioneros puede verse J. Dahlmann, S. J., *El estudio de las lenguas y las misiones*, trad, española de Jerónimo Rojas, S. J., Madrid, 1893, pp. 143-181.

III. DISPERSIÓN APOSTÓLICA Y REPARTO GEOGRÁFICO DE LAS FUNDACIONES MONÁSTICAS

Dificultades de ambos asuntos. 1. Primeras fundaciones franciscanas. Importancia del periodo 1525-1531 en la historia del apostolado franciscano. Direcciones geográficas de la expansión de los frailes menores durante este periodo. Etapas de la expansión entre 1531 y 1572: el Centro, Michoacán, Nueva Galicia, provincias del norte. Carácter particular de la expansión franciscana. Las fundaciones dominicas. Casas del Centro. Expansión dominica en la zona mixteco-zapoteca: sus caracteres. Carácter de la expansión agustina. Las tres grandes direcciones del apostolado agustino: meridional, en Guerrero; septentrional, entre los otomíes y la Huasteca; occidental, en Michoacán. 2. Vista de conjunto de la geografía misionera de México en el siglo XVI. Cómo aparece en el mapa el reparto de fundaciones de las tres órdenes. Tres tipos de misión: ocupación, penetración, fijación. Influencias que intervinieron en la distribución de sitios misioneros. El método de sustitución. Disposiciones de los indígenas. La cuestión del personal. Mala distribución de misioneros. El papel del episcopado y de las autoridades civiles. Primacía de los religiosos.

ES EVIDENTE que para comenzar su apostolado no podía el misionero aguardar hasta que hubiera adquirido un hondo conocimiento del país, ni de sus lenguas y civilización. Tenía que llevar a un tiempo dos empeños, y no era ésta, a la verdad, una de las menores dificultades de su empresa: la adquisición de conocimientos científicos y la roturación espiritual. Vamos a seguirle en su obra. Vimos ya su conducta ante el paganismo indígena; vimos cómo concebía y organizaba su preparación etnográfica y lingüística y las discusiones que se suscitaron en ella. Desde este capítulo vamos a presenciar propiamente la fundación de la Iglesia en México, o en otros términos, la ocupación del territorio, la predicación y la administración de los sacramentos, de los cuales es primero el bautismo, medio de agregación de los catecúmenos a la comunidad cristiana, en tanto que los demás mantienen y desarrollan la gracia, por la cual quedan incorporados como miembros tanto del alma como del cuerpo de la Iglesia.

Es sumamente difícil fijar la cronología de la *diáspora* apostólica y las fundaciones monásticas en la Nueva España. Los textos se hallan ayunos de indicaciones precisas, ya sea que se trate de correspondencias, de memorias, de crónicas semioficiales o de documentos administrativos. Algunas veces hacen punto omiso de la cronología, a veces se contentan con dar cifras redondas, apenas aproximadas.[1] Aun los más rigurosos autores resultan decepcionantes. Al estudiar sus datos fácil es llegar a la conclusión o de que se contradicen, o de que no se pueden armonizar: tal es el caso de la obra de Arlegui, por lo demás sumamente preciosa. Aumenta a menudo la confusión, pues no podemos determinar a qué hecho se refiere precisamente la fecha que se nos presenta. No se precisa casi nunca si se habla de la primera instalación de los misioneros en determinado sitio, o del principio de la construcción de la casa —la cual puede ser, además, o un suntuoso monasterio o una humilde residencia—, o, finalmente, de la erección canónica del convento.[2] Hay por fortuna entre los textos de que disponemos algunas felices excepciones: Mendieta, Tello, Beaumont, para los franciscanos; Grijalva, Sicardo, para los agustinos, y, con ciertas restricciones, Dávila Padilla, Burgoa y Méndez, para los

dominicos. Poco es, pero estos textos suministran una base. Con sus informes, combinados con las noticias más vagas aún de otras fuentes, es posible trazar un esbozo de la historia de la expansión progresiva de las tres órdenes mendicantes por el territorio de la Nueva España entre 1525 y 1572.

1

A partir de 1524 los frailes menores fundan conventos en dos regiones, que habrán de ser los dominios fundamentales de su actividad apostólica: el valle de México y la región de Puebla. En cada una de ellas instalan dos casas y para ello escogen grandes centros indígenas, de excepcional importancia, así política como religiosa. En la región de Puebla, Tlaxcala y Huejotzingo; en el valle de México, Tezcoco y Churubusco, donde había un templo de Huitzilopochtli y de donde poco tardaron para trasladarse a México.[3] Los primeros pueblos catequizados por los padres de México fueron Cuautitlán y Tepotzotlán;[4] por otra parte, con el convento de México estuvieron ligados durante todos los tiempos primitivos el valle de Toluca, Michoacán, la región de Jilotepec (Estado de México) y la de Tula (Hidalgo). De Tezcoco dependían Otumba, Tepeapulco, Tulancingo (las dos últimas, en el actual estado de Hidalgo) y todo el territorio localizado entre estas poblaciones y en dirección al norte. Tlaxcala tenía jurisdicción sobre Zacatlán y sus montañas, lo mismo que sobre la región de Jalapa y Veracruz. Huejotzingo, por fin, había recibido a su cuidado a Cholula, Tepeaca, Tecamachalco, Tehuacán, Huaquechula, Chietla y toda la Mixteca.[5] Era ésta una organización totalmente provisoria y que duró poco: la multiplicación de fundaciones franciscanas y la llegada de las otras dos órdenes hicieron efímera su existencia.

Etapa capital del desarrollo del apostolado franciscano en México fue el periodo que abarca los años de 1525 a 1531. Durante él se consolidan las posiciones de la orden en la región de Puebla: funda el padre fray Juan de Ribas el convento de Tepeaca, y en la región de México se suceden varias fundaciones: Cuautitlán, Tlalmanalco, Coatepec-Chalco y Toluca,[6] en tanto que se construye el convento grande de San Francisco de México.[7] Hay también en esta época un avance hacia el norte: la misión de Pánuco fue tal vez fundada alrededor de 1530 por fray Andrés de Olmos.[8] En esta época también se realiza la penetración en lo que actualmente es el estado de Morelos: en 1525 se funda Cuernavaca, desde cuyo convento iban los padres a visitar Ocuila y Malinalco.[9] Es de manera muy particular la época de la penetración de Michoacán y la Nueva Galicia. Ya en 1525 Caltzontzin, rey de Michoacán, pide a fray Martín de Valencia que le envíe religiosos,[10] y en 1526 llegan los franciscanos a Tzintzuntzan, centro y capital de la comunidad tarasca, y funda allí un convento fray Martín de Jesús.[11] En los años siguientes y en medio de variadas vicisitudes van fundando los franciscanos, uno en pos de otro, los conventos de Pátzcuaro, Acámbaro, Zinapécuaro, Uruapan y Tarécuato,[12] y

en seguida cierto número de residencias, de las cuales sólo mencionaremos aquí las más importantes: Erongarícuaro, Guayangareo (hoy Morelia, después de haber sido Valladolid) y Zacapu.[13] No conviene hacerse ilusiones con esta lista: los más de estos conventos no eran sino casas modestas, con una capilla al lado, sin padre de residencia fija y que solamente recibían visitas de los conventos principales. Tal era, por ejemplo, el caso de Pátzcuaro y Erongarícuaro, visitados desde Tzintzuntzan.[14] En cuanto a la Nueva Galicia, en 1531 se fijan las primeras fundaciones: Tetlan, bien pronto remplazado por Guadalajara, Colima y Ajijic, en las riberas del lago de Chapala.[15] Puede decirse que desde 1531, y no obstante modificaciones exteriores cuyo origen hemos de explicar en seguida, hallamos ya señaladas las direcciones esenciales del apostolado franciscano: los contornos inmediatos de la ciudad, o muy poco lejanos, como Hidalgo y Morelos, la región de Puebla, Michoacán y la Nueva Galicia. El avance hacia el norte, hacia los países de minas y de los chichimecas, hacia Zacatecas y Durango; las exploraciones apostólicas, como las de Sinaloa, hechas por fray Juan de Tapia, vienen a resultar como una prolongación, inevitable por lo demás, de la ocupación espiritual de la Nueva Galicia.

Sería fastidioso trazar aquí un minucioso cuadro de las fundaciones franciscanas de 1531 a 1572. Vamos a indicar solamente las principales etapas. En las regiones de México y Puebla, tras la que llamaríamos fiebre de los años iniciales, la actividad fundadora entró en calma: ya estaba ocupado el territorio, había que consolidar la obra. Y los cronistas, por su parte, son más inclinados a darnos fechas de los orígenes que del desarrollo de las misiones. Pobreza cronológica que ayuda a formar el contraste y da la sensación de un apaciguamiento tras un periodo de fervor. Así fue como se fundaron conventos en las cercanías de México, en la región de Hidalgo y en la de Puebla, en fechas que son ciertamente anteriores a 1572, a veces por muchos años, pero que no podemos precisar con seguridad. Tales como Tlalnepantla, Xochimilco, Huexotla, Otumba, Tula, Zempoala, más tarde cedido a los agustinos; Cholula, Atlixco y Tehuacán. Escasas fechas hallamos, como extraviadas en este mar de incertidumbres, unas de ellas casi seguras, apenas aproximadas otras: por 1540, en la región de Puebla, Tecamachalco, Quecholac y Tecali;[16] la de Tecamachalco representa quizá el principio de una metódica evangelización de los popolocas, retardada por la dificultad de su lengua.[17] En 1543 comienza fray Andrés de Castro la evangelización de los matlatzincas de Toluca y su valle, dejados en descuido por la ignorancia de su lengua complicada, que nadie sabía aún;[18] en 1548 se construye el convento de Calpan, cercano a Huejotzingo;[19] en 1555-1557, bajo el provincialato de fray Francisco de Bustamante, se construye el convento de Cuautinchan (Puebla), población en que habían ya residido franciscanos, pero hubieron de abandonar por falta de personal;[20] por 1558, fundación de Acatzingo, no lejos de Tepeaca;[21] en 1559, reconstrucción del convento de San Juan Teotihuacán, al regreso de los franciscanos, que habían evangelizado antes la región;[22] por el año 1570, fundación de San Martín Zapotitlán entre los popolocas del estado de Puebla;[23] por 1571, fundación de Tepetitlán, cerca de Tula,[24] y hacia 1572, principio de la construcción del

convento de Apan (Hidalgo).[25] A partir del año 1535 la misión mexicana, dependiente desde 1525 de la provincia de San Gabriel de Extremadura, en calidad de custodia, adquirió el carácter de provincia autónoma bajo la advocación del Santo Evangelio.

Las misiones de Michoacán, y principalmente de la Nueva Galicia, tuvieron un desarrollo paralelo, al mismo tiempo que se iniciaba el avance hacia el norte en sus regiones salvajes, para irse precisando y consolidando más tarde. Fray Juan de Padilla fundó en 1533 en Zapotlán, que sería años más tarde Ciudad Guzmán,[26] un pequeño convento, y en 1535 fray Francisco Lorenzo fundó Etzatlán, cerca del lago de la Magdalena, y que puede considerarse el primer paso hacia Nayarit, Durango y Zacatecas.[27] Ese mismo año se erigió en custodia de la provincia del Santo Evangelio la misión de Michoacán y Jalisco, bajo la advocación de San Pedro y San Pablo.[28] Tres años más tarde se inicia el periodo de las grandes exploraciones hacia el norte: en efecto, en 1538 se hizo la exploración de Sinaloa [29] por mandato del provincial fray Antonio de Ciudad Rodrigo. Fueron los exploradores fray Juan de la Asunción y otro religioso cuyo nombre quedó ignorado. Un poco después, terminando ya el año, fray Marcos de Niza, acompañado del converso fray Honorato, partió de Tonalá, Jalisco, hacia Culiacán, y de ésta el 7 de marzo de 1539 hacia el norte. Atravesó lo que hoy es Sonora y Sinaloa; dejó en la primera a fray Honorato, por hallarse enfermo, y llegó a descubrir las fantásticas Siete Ciudades.[30] No podemos detenernos en la parte que tuvieron los misioneros franciscanos en las expediciones realizadas hacia el noroeste de México: en ellas figuraron más bien como capellanes del ejército y en cierta medida también como exploradores espirituales. Pocos y no duraderos fueron los resultados de estos viajes por dichas regiones: unas cuantas fundaciones precarias y una evangelización dificultosa y superficial. A lo cual hay que agregar una cronología llena de incertidumbre. Hagamos notar, sin embargo, por el año de 1542 la instalación de fray Miguel de Bolonia en Juchipila, desde donde irradió su acción por todo el sur de Zacatecas;[31] en 1546 la presencia de fray Jerónimo de Mendoza y otros tres frailes menores en el sitio donde hoy está la ciudad de Zacatecas,[32] y, a partir de 1553,[33] los grandes viajes apostólicos del mismo religioso por la Nueva Vizcaya, o sea la región que forma hoy los estados de Durango y Zacatecas[34] y, para terminar, la larga gira de fray Juan de Tapia por Durango y Sinaloa en 1556.[35]

En tanto que estos exploradores espirituales recorrían así, como relámpagos, amplias regiones misteriosas aún, lo grueso del ejército se organizaba atrás y consolidaba sus posiciones. En 1540, fundación de Jalisco, en Nayarit;[36] en 1542, Autlán, Guadalajara, que remplazaba a Tetlan, y a su lado, Tonalá;[37] en 1547, Amacueca, al sudoeste del lago de Chapala;[38] en 1548, Chapala;[39] en 1549, San Miguel el Grande (hoy Allende, Guanajuato);[40] en 1550, Zacoalco, en Jalisco, y Ahuacatlán, en Nayarit;[41] finalmente, en 1551, Tlajomulco, no lejos de Guadalajara.[42] Con todo, esta lista no agota los conventos fundados en Jalisco antes de 1572: habría que agregar aún, entre otros, las casas de

Ocotlán, Atoyac, Cocula y Zapotitlán.[43] Posteriormente vemos multiplicarse las fundaciones rumbo al norte, en Durango y Zacatecas, una vez que la exploración preliminar pareció suficiente y se creyó oportuno tomar posesión del territorio más formalmente: en 1558, Nombre de Dios y Durango;[44] en 1559, Topia, mucho más al noroeste;[45] en 1560 San Bartolomé, atrevido punto el más septentrional;[46] en 1561, Peñol Blanco, más tarde trasladado a San Juan del Río.[47] Y no es que la consolidación no tuviera sus contratiempos: en 1554 el convento de Santa María de las Charcas, puesto muy avanzado en Sinaloa, al oriente de Chametla, fundado pronto, fue destruido por los indios bravos y hubo de edificarse otra vez en 1583.[48] Sin embargo, el desarrollo que tuvo la custodia de Michoacán y Nueva Galicia, con todos sus anexos y sus dependencias hacia el norte, hizo que los dos años siguientes se le diera una nueva organización canónica: en 1565 fue elevada esta custodia a la categoría de provincia independiente, bajo la advocación de San Pedro y San Pablo, que ya tenía,[49] y en 1566 se creó, sujeta a la provincia del Santo Evangelio, la custodia de Zacatecas, con los cinco conventos cuya lista dimos ya.[50] Casi inmediatamente se procedió a dos erecciones canónicas: el convento de San Mateo de Sombrerete[51] y el de San Francisco de Zacatecas,[52] completados en 1569 para las misiones de la costa, por la erección del convento de Sentispac, al suroeste de Tuxpan, en Nayarit.[53]

Lo que caracteriza la expansión franciscana en la Nueva España es la libertad con que los frailes menores pudieron moverse. No hablamos, claro está, de una libertad absoluta: necesariamente habían de tomar en cuenta muchos elementos, tales como el clima, el personal de que podían disponer, los recursos financieros, la manera de reaccionar de los indios, la disposición y las indicaciones de los obispos. Esta libertad debe entenderse en el sentido de que no había quien les disputara el terreno para que tomaran la dirección que les pareciera: el país se les abría a su paso y pudieron extenderse en él a su sabor. Los dos años que habían tomado la delantera a los dominicos fueron bastantes para que pudieran los franciscanos instalarse en el centro (México-Puebla), y de allí desbordar sobre Michoacán y la Nueva Galicia, para adelantarse hasta el norte. Ya la expedición dominica habrá de estar limitada y condicionada por la expansión franciscana. Mucho más delicada habrá de ser la situación de los agustinos. Sus predecesores han podido tomar posesión de toda la Nueva España, en unas partes de manera definitiva, en otras de manera provisoria, y los últimos en llegar habrán de irse intercalando en el hueco que les hayan dejado las misiones de franciscanos y dominicos. Es ésta la razón de que la dirección geográfica de su apostolado sea mucho menos precisa.

Es más fácil resumir la expansión de los hermanos predicadores en la Nueva España que la de los menores. Desde luego, abarcó regiones menos extensas; por otra parte los textos son menos abundantes y menos precisos. Por fortuna, la misión dominica presenta un aspecto muy sencillo: dos grupos de importancia desigual; una actividad esparcida por el

centro del país, valle de México, Puebla, Morelos, y mal ordenada, al parecer, por el estorbo de la presencia de los franciscanos en las mismas regiones, y un apostolado metódico y progresivo en toda la región que se conoce bajo el nombre de mixteca-zapoteca, con la ciudad de Oaxaca como centro.

Llegados a México, como se ha dicho ya, en julio de 1526, después de morar en una residencia modesta y provisional, se trasladaron los dominicos en 1529 al convento que habían hecho construir con todo cuidado.[54] Desde el año anterior tenían la administración por lo menos de tres parroquias de indios: el pueblo de Oaxtepec, en el actual Morelos, donde aún puede verse hoy día su convento y hospital ocupados por una escuela normal rural, y en el valle de México los pueblos de Chimalhuacán-Chalco y Coyoacán, éste muy cerca de la capital.[55] De acuerdo con los datos de Mendieta, el convento de Izúcar de Matamoros debe ser más o menos de la misma época,[56] y esta primera instalación indica ya una tendencia a la invasión de la Mixteca, región en la cual penetraron fray Francisco Marín y fray Pedro Fernández en 1538, por Acatlán. La casa de Tepetlaoztoc, entre Tezcoco y Otumba, fue también muy probablemente fundada por fray Domingo de Betanzos en los primeros años de la misión.[57] Como quiera que sea, estos conventos, menos el de Izúcar, que sólo más tarde fue elevado a la categoría de vicaría,[58] figuran ya en una lista que da el padre Méndez en el año de 1538. El convento de Puebla debe también ponerse como fundado en este periodo primero, pues ya en 1535 existía,[59] y con toda probabilidad fue transformado en vicaría en el capítulo de 1540.[60] No hallamos después ninguna fecha precisa hasta 1550, año en el cual las actas del capítulo mencionan la vicaría de Tepapayecan, en la diócesis de Puebla-Tlaxcala,[61] y en el capítulo de principios de 1552 se ve aparecer la casa de Yautepec, en las orillas del río del mismo nombre, en Morelos.[62] En 1554 es la fundación de la parroquia de Amecameca, al pie del santuario del Sacromonte, y antes de 1556 la de la casa de Tepoztlán, en la región de Morelos.[63] Tampoco aquí queremos alargarnos en la árida enumeración de nombres y fechas. Tengamos presente que, además de las casas que acabamos de mencionar, los dominicos disponían en 1572, en el centro de la Nueva España, de las siguientes residencias: en el valle de México, Azcapotzalco, acabado en 1565, pero cuya fundación fue anterior;[64] Coatepec-Chalco y Cuitláhuac, antiguos conventos franciscanos;[65] Chimalhuacán-Atenco,[66] Tenango[67] y quizá Ecatepec;[68] en el actual Morelos; Tetela del Volcán y Hueyapan, ambos en los confines con el estado de Puebla;[69] en fin, en la diócesis de este último nombre, fuera de residencias de segundo orden, cuya lista puede verse en López de Velasco,[70] el convento de Tepeji, que como el de Izúcar representa el enlace entre la misión del centro y la de Oaxaca, así como Tetela y Hueyapan forman el paso de transición entre el valle de México y el de Puebla.

Pese a su aparente dispersión, la misión central dista mucho de ser inorgánica. Fácil es comprobar, con los ojos en el mapa, que los hermanos predicadores ocupaban todo el sureste del actual Estado de México, y que por Chalco, Tenango, Amecameca, Tetela-Hueyapan, Puebla, Izúcar y Tepeji sus conventos formaban una línea casi continua

desde México hasta la Mixteca. Debe notarse que los dominicos reforzaron su situación en el valle de México obteniendo que los franciscanos les cedieran Coatepec, y que, como abajo veremos, no dependió de ellos el no haber puesto en Tehuacán una de las llaves de la Mixteca. Sin embargo, la cesión de Coatepec y los incidentes de Tehuacán, donde la hostilidad de los indios les impidió sustituir a los franciscanos, muestran a las claras que en el centro del país tenían que hallarse en difícil situación, debida a la presencia de sus predecesores. Afortunadamente éstos se habían orientado en seguida hacia el norte y el poniente, dejando por completo la dirección meridional, desalentados quizá por la aridez de la Mixteca y la dificultad de comunicación con la región zapoteca. Allí encontraron los dominicos un dominio inmenso y virgen, donde su iniciativa propia había de hallarse a sus anchas y su actividad desplegarse sin obstáculo alguno; allí también su empresa contó con el apoyo del episcopado: el primer obispo de Oaxaca, don Juan López de Zárate (1535-1555), sin ayuda suficiente de su clero, llamó a los dominicos en su auxilio,[71] y uno de ellos era quien hasta 1542 ocupó la sede de Tlaxcala, cuya dependencia era la Alta Mixteca, el famoso fray Julián Garcés.[72] Prodigáronse por tanto en la Mixteca y la Zapoteca con jubiloso ardor, y tanto por su celo como por el buen resultado que lo coronó conquistaron en esta región un monopolio casi absoluto, que nadie parece haber querido disputarles jamás.

Ya en 1529 fray Domingo de Betanzos envió a Antequera a fray Gonzalo Lucero y a fray Bernardino de Minaya, aún diácono. El padre Lucero procedió inmediatamente a la fundación de un monasterio. Burgoa nos ha conservado el acta de la donación del terreno, hecha por el cabildo de Antequera el 24 de julio de 1529.[73] Al mismo tiempo recorre los pueblos de las cercanías, de moradores zapotecas o mixtecos, predica, estudia las lenguas y fray Bernardino se dedica a construir humildes capillas.[74] Todo esto era apenas una como iniciación de la obra. La corriente establecida entre México y Oaxaca proporcionó a los dominicos ocasión de estar en trato con las tribus de la Alta Mixteca, en sus idas y venidas, y de predicarles en lengua náhuatl la fe cristiana. En 1538, elegido provincial el padre fray Pedro Delgado, a indicaciones de Garcés, envió allá a dos religiosos, fray Francisco Marín y fray Pedro Fernández, los cuales, entrando por Acatlán avanzaron hasta Chila y de allí bajaron a evangelizar los valles de Teposcolula y Yanhuitlán,[75] donde poco después quedaron establecidos sendos conventos. No es posible, por desgracia, tener mayor precisión de fechas en las fundaciones de la Mixteca y la Zapoteca entre 1538 y 1572: la bibliografía dominica guarda silencio en esta cronología.[76] Nos vemos así forzados a no dar pormenores de la expansión progresiva de la orden por ambas regiones. Parece, por lo que toca a la Mixteca, que por petición de López de Zárate, en 1548 de Teposcolula y Yanhuitlán pasaron los misioneros a los vecinos valles de Tlaxiaco y Achiutla.[77] Ya en 1552 existía la misión de Coixtlahuaca, que señala un ligero retroceso hacia el norte; [78] Tonalá y Tamazulapan, avances hacia el noroeste, son anteriores a 1556, el primero, y a 1558, el segundo.[79] Viene a resultar, de esta manera, como centro de operaciones el grupo de Teposcolula y Yanhuitlán, ya que

de él irradia la actividad de la misión en la Mixteca. En 1562, por fin, la existencia de Tecomaxtlahuaca da testimonio de un avance al suroeste, y la de Teutila, cerca de la actual Jalapa de Díaz, de un brusco salto hacia el noreste, muy allá de Coixtlahuaca.[80] Mucho menos agrupados se hallan los conventos de la Zapoteca. Se aprietan unos a otros en la región de Oaxaca: además del de Antequera, del cual ya hemos hablado, están los de Etla y Cuilapan, ambos anteriores a 1550,[81] el de Ixtepexi, anterior a 1556,[82] y el de Ocotlán, anterior a 1562.[83] Pero las direcciones misioneras que parten de Antequera las señalan apenas monasterios muy separados, pues van bordeando o atravesando el territorio de los feroces mixes en el cual la penetración era muy difícil. El grupo oriental, más allá de Ixtepexi, no abarca más que Villa Alta de San Ildefonso, a la cual hay que agregar con reservas Tenetze y Totontepec, que se señalan fundados entre 1562 y 1591. Por el sureste, camino de Tehuantepec, en donde los frailes predicadores se habían establecido antes de 1556, no hay en 1562, fuera de Ocotlán, sino dos conventos: el de Nejapa y el de Jalapa, y cerca de la casa de Tehuantepec sólo tenemos la de Huamelula, si es que no nos equivocamos en la identificación de la Santa Catarina de Guametula de Méndez.[84] Por lo que toca al grupo meridional, viene a reducirse a Huaxolotitlán, doctrina que recibieron los dominicos de López de Zárate en 1554,[85] y a Coatlán, región cuya evangelización fue resuelta en el capítulo de 1558.[86] De este modo, la misión en la Mixteca y la Zapo-teca tiene el aspecto de una red, bastante espesa en la Mixteca, con Teposcolula-Yanhuitlán por centro, y contorneando la ciudad de Oaxaca, con un dispositivo muy precario todavía y muy esquemático en el país de los mixes o en sus bordes.

Primero estuvo la misión mexicana de los dominicos sometida directamente al maestro general de la orden, representado por un vicario general que la gobernaba; más tarde se la hizo depender de la provincia de Santa Cruz de la Isla Española, y al fin fue erigida en provincia autónoma, bajo la advocación de Santiago Apóstol, por bula de Clemente VII de 11 de julio de 1532. Por esta fecha comprendía todas las casas que se hallaban en lo que hoy es México; en 1551 el capítulo de Salamanca separó de la antigua provincia las diócesis de Chiapas y Yucatán, así como la provincia de Coatzacoalcos y la de Tehuantepec, que unidas a las diócesis de Guatemala, Nicaragua y Honduras, formaron la nueva provincia de San Vicente de Chiapas. Muy poco tiempo después, Coatzacoalcos y Tehuantepec volvieron a formar parte de la provincia de Santiago.[87]

Los agustinos no llegaron a la Nueva España hasta 1533. Para estas fechas los franciscanos habían fundado ya muchos conventos alrededor de México y en la región de Puebla, se habían instalado en Toluca, Cuernavaca y Michoacán y habían emprendido la evangelización de la Nueva Galicia. Los dominicos habían fundado también varias casas en las cercanías de México, estableciéndose en Oaxtepec (Morelos) y en Oaxaca. No quedaban ya libres las grandes vías de la evangelización.

Con todo, la red misionera distaba mucho de ser densa: enormes zonas quedaban aún entre las regiones ocupadas por los anteriores misioneros. En estas zonas de nadie se

deslizaron los agustinos. Ésta es la razón de que su territorio siga un trazo caprichoso y a veces confuso, puesto que tuvo que modelarse sobre las lagunas que habían dejado franciscanos y dominicos.[88] Podemos distinguir en las actividades de los agustinos, además de las cercanías inmediatas de México, tres direcciones esenciales que son, por orden cronológico:

1. *Avance meridional,* hacia la extremidad oriental del estado de Guerrero. Sus fundaciones están ligadas a México mediante las del sur de Morelos y el sudoeste de Puebla. Tenían al oriente la misión dominica de Morelos, y al poniente el grupo franciscano-dominico de Puebla, así como las casas dominicas de la Mixteca.

2. *Avance septentrional,* entre los otomíes de Hidalgo. Se prolonga en sus fundaciones de la Huasteca, en los límites de Hidalgo, San Luis Potosí y Veracruz. Las casas agustinas se hallan estrechadas entre los dos grupos franciscanos de Hidalgo (Tula-Tepetitlán y Zempoala-Tepeapulco), pero al llegar a la Huasteca, ya sin restricción alguna, se difunden a sus anchas.

3. *Avance occidental*, hacia Michoacán. Lo representa una línea de casas que, también entre dos grupos franciscanos, van por Tiripitío, Charo y Yuririapúndaro. Se enlazan con la ciudad de México mediante las casas de la región de Toluca.

Como sucedió con las misiones de los menores y los predicadores, estas tres direcciones datan de los primeros años. Como los dominicos, los agustinos tuvieron que tomar posesión sin retardo del campo de apostolado que les quedaba libre para evitar cualquier querella de prioridad y posibles conflictos de jurisdicción. La fundación de la misión del sur es de fines de 1533: el vicario provincial, llamado el Padre Venerable, fray Francisco de la Cruz, mandó a fray Jerónimo de San Esteban y a fray Jorge de Ávila que fueran a evangelizar la región de Tlapa y Chilapa, en la parte oriental del estado de Guerrero, pero pasando por Ocuituco. Los dos religiosos se detuvieron antes en Míxquic, D. F., y principalmente en Totolapan; en esta población, que ganaron para su orden, resolvieron fundar un convento. En Ocuituco quedóse fray Jorge de Ávila y un poco después fue a reunirse con él fray Juan de San Román; fray Jerónimo de San Esteban, unido a fray Agustín de la Coruña que fue a alcanzarle, siguió su camino hacia Chilapa, donde llegaron ambos en los primeros días de octubre de 1533.[89] Ya en 1534 se levantaron casas en Totolapan, Ocuituco y Chilapa, y en 1535 en Yecapixtla y Zacualpan, ambas en el estado de Morelos, así como en Tlapa. Por el sur no llegaron más allá de Tlapa y Chilapa las fundaciones agustinas. Pero entre estos dos puntos y México sí hubo varias: Míxquic, tal vez en 1536; Chiautla, resuelta por el capítulo de 1550; Tlayacapan, en el de 1554; Jumiltepec (?) y Jonacatepec, capítulo de 1557; Jantetelco, capítulo de 1565; Chietla, cedido por los franciscanos, capítulo de 1566, y Atlatlauhca, en 1570.[90]

La evangelización de la región de los otomíes y la Sierra Alta, en dirección a la Huasteca, fue determinada en el capítulo de 1536. En él se dio el cargo de fundar el convento de Atotonilco, entre los otomíes, al padre fray Alonso de Borja, con otros dos religiosos, y a fray Juan de Sevilla, en unión de fray Antonio de Roa, de fundar otro convento en la Sierra Alta. Estos dos se instalaron en Molango, no sin tener que vencer

grandes dificultades de parte de los indios, en tanto que fray Alonso de Borja comenzaba la construcción de un amplio santuario en Atotonilco.[91] A partir de esta época las fundaciones se suceden a un ritmo asaz regular: Epazoyuca (capítulo de 1540), Actopan e Ixmiquilpan (capítulo de 1550), Tezontepec (capítulo de 1544), Acatlán (?) (capítulo de 1557), Chapantongo (capítulo de 1566) y Axacopan (capítulo de 1569) en la región otomí; Metztitlán, cuya fundación se resolvió en 1539, pero sólo se realizó en 1543; Huejutla (1540-1545), Huauchinango (capítulo de 1543), Xilitla (capítulo de 1550), Pahuatlán (capítulo de 1552), Culhuacán (capítulo de 1554) y Chapulhuacán y Tantoyuca (capítulo de 1557), este último en la parte septentrional del actual estado de Veracruz.

Sólo un año es posterior la misión del poniente a la del norte. En el capítulo de 1537 fue, en efecto, cuando se determinó enviar a Tiripitío al padre fray Juan de San Román, con fray Diego de Alvarado, llamado de Chávez, y fundar la casa de Ocuila por el rumbo de Toluca, sobre el camino hacia Michoacán. Al establecimiento de los agustinos en Tiripitío siguió el mismo año su descenso a la Tierra Caliente, donde edificaron la capilla de Tacámbaro.[92] La fundación de Ocuila fue completada por la de Malinalco, en el capítulo de 1540, y, en cierta medida, por la de Cupándaro, en Tierra Caliente, en el capítulo de 1550, ya que se halla casi a la mitad del camino entre Ocuila y Tacámbaro. En Michoacán, tierra privilegiada del apostolado primitivo, las fundaciones agustinas se multiplicaron casi tanto como las fundaciones franciscanas. En unos cuantos años: del capítulo de 1550 al de 1554, hallamos al menos siete como mínimo, sin contar a Cupándaro, Cuitzeo, Yuriria (actual estado de Guanajuato), Guayangareo (Valladolid-Morelia), Huango, Charo, Ucareo y Jacona. Mientras las misiones franciscanas se agrupaban en torno del lago de Pátzcuaro, donde los menores vieron con justa razón el corazón de la civilización tarasca, las misiones agustinas tomaron como eje fundamental la línea Tiripitío-Guayangareo-Charo, y se desbordaron sobre la Tierra Caliente, donde apenas penetraron los franciscanos, que dejaron el campo casi del todo libre.

Hasta 1545 la misión agustina de México dependió de la provincia de Castilla; en esta fecha fue erigida en provincia autónoma bajo la advocación del Dulce Nombre de Jesús.

2

Nos hemos esforzado en presentar, de la manera más clara que nos fue posible, el cuadro de la expansión misionera de las tres órdenes primitivas por el inmenso territorio de la Nueva España. Nos pareció útil completar este cuadro con un mapa que ayude a advertir la distribución de las tres órdenes en 1570, tocando ya el periodo inicial de sus actividades apostólicas.[93] Esta visión geográfica precisará mejor el resumen histórico que acabamos de hacer. Servirá, además, para hacer resaltar ciertos rasgos característicos del desarrollo de la misión mexicana.

Advertimos, en primer término, el aspecto particular que presenta el corazón del país,

o sea el valle de México, y las regiones circunvecinas: quizá con una sola excepción, ningún reparto metódico se hizo allí entre las tres órdenes, y sus conventos se entrelazan de manera casi inextricable. Acolman, agustino, cerca de Tepetlaoztoc, dominico, y lindando con el territorio de Tezcoco, Teotihuacán y Otumba, franciscanos. Morelos sí puede decirse bien repartido: al oriente, Ocuituco, Yecapixtla, Totolapan, etc., son de los agustinos; al centro, Tepoztlán, Oaxtepec, etc., pertenecen a los dominicos; al poniente, Cuernavaca es de los franciscanos.[94] Pero se trata de una región poco extensa y, a pesar de la división, los conventos de las diferentes órdenes no están muy alejados unos de otros, pues Yecapixtla, Yautepec y Cuernavaca se hallan muy cerca entre sí; Oaxtepec está a dos pasos de Tlayacapan. El mismo entrelazamiento hallamos si seguimos hacia el poniente y el noroeste, por la región localizada entre Toluca y Cuernavaca: en todo es similar al que hemos visto en el valle de México. Dejando, pues, a un lado la región central del país, podemos hacer el siguiente esquema de la expansión misionera tal como se hallaba por el año de 1570:

1. *Franciscanos.* En el mapa aparece el avance apostólico de los menores en dos direcciones principales: una al sureste y la otra al poniente y el noroeste. Representa la primera el grupo que llamaríamos Puebla-Tlaxcala, con los grandes conventos de las cercanías, tales como Cholula, Huejotzingo, Tepeaca, Atlixco y una punta en el sur del estado, rumbo a Oaxaca, con las fundaciones de Tehuacán y Zapotitlán.

Más complicada es la segunda dirección y debemos subdividir sus conventos. En efecto, pueden distinguirse:

a) El grupo Hidalgo-Querétaro-Guanajuato, con los conventos de Tula y Jilotepec, al oriente; los de San Miguel el Grande, Apaseo y Acámbaro, ya relacionados con la misión de Michoacán, al poniente. Este grupo está en contacto con las casas agustinas de Michoacán y aquél con las casas agustinas de la región otomí.

b) El grupo de Michoacán, con el lago de Pátzcuaro por centro, y los conventos de Tzintzuntzan, Pátzcuaro, Quiroga (Cucupao), Erongarícuaro, Uruapan, etc. Por la casa de Valladolid (Morelia) y la de Zinapécuaro este grupo se liga con el precedente.

c) El grupo de Jalisco, con Guadalajara por centro, y los conventos del lago de Chapala (Ajijic, Chapala, Ocotlán), así como dos puntas de penetración: hacia el sur, la línea Guadalajara-Colima, con las fundaciones de Zacoalco, Amacueca, Zapotlán y Zapotitlán; y hacia el noroeste, la línea Guadalajara-Jalisco, con Etzatlán y Ahuacatlán, transición hacia el grupo Zacatecas-Durango.

d) El grupo Zacatecas-Durango, poco firme aún en 1570; territorio de conquista más que de apostolado metódico, con las casas de Zacatecas, Nombre de Dios, Sombrerete, Durango, etcétera.

2. *Dominicos*. Geográficamente hablando, el apostolado dominico es el que ofrece el aspecto más sencillo, ya que, descontando la región central, su actividad se ejerce casi en una zona única, en la cual tienen el monopolio absoluto, o poco menos: la de los mixtecos y zapotecos, con dos centros principales de irradiación, que son Teposcolula-Yanhuitlán y Antequera-Oaxaca. Esta misión se enlaza con la de México por la línea de conventos de Puebla y del sureste del valle de México.

3. *Agustinos*. Se perciben bien precisas en el mapa las tres grandes direcciones del apostolado agustino:

a) La meridional, hacia Tlapa y Chilapa, marcada por la línea Míxquic-Ocuituco-Jantetelco-Chietla-Chiautla.

b) La septentrional, que corresponde al actual estado de Hidalgo y al norte de Puebla y Veracruz (territorio de otomíes y huastecos), con los conventos de la región de Pachuca (Epazoyuca, Atotonilco, Actopan, etc.) y el grupo Metztitlán-Molango, con sus dependencias.

c) La occidental, marcada por las casas de la misión michoacana y las que la ligan con la de México; en Michoacán se entremeten las casas agustinas entre las del grupo *a)* y *b)* de las casas franciscanas. Pero en esta región los agustinos avanzaron más al sur, dejando atrás a los franciscanos y llegando hasta la Tierra Caliente.

El examen de la distribución de las órdenes y los conventos nos lleva a distinguir, sin gran artificio a juicio nuestro, tres tipos de misión: misión de ocupación, misión de penetración y misión de enlace.

Llamamos misiones de ocupación a los sectores en los cuales los conventos forman una red bastante estrecha, a distancia racional unos de otros y agrupados en torno de un centro. A este tipo pertenecen, fuera del valle de México, la misión franciscana de los alrededores de Puebla, las misiones, tanto franciscanas como agustinas, de Hidalgo o de Michoacán, la misión dominica de la Mixteca y la misión franciscana de la región de Guadalajara.

El segundo tipo, o sea el de penetración, está representado por la fundación precaria de casas esporádicas, en zonas de difícil relieve, de clima penoso, aún no del todo pacificadas o circundadas de territorios totalmente indómitos. Cada orden puede darnos ejemplos: los franciscanos con la misión de Zacatecas-Durango y, en parte, las fundaciones de Guanajuato; los dominicos con la misión entre los mixes (Oaxaca); los agustinos con su misión en el actual estado de Guerrero. Estas misiones del segundo tipo acompañan o preceden a la conquista militar, en tanto que las del primero la siguen y, como es natural, la consolidan.

Consideramos, finalmente, como casas de enlace a las series de conventos que, en vez de presentarse en forma concéntrica alrededor de una casa principal, como las primeras, forman una línea más o menos directa, que liga un grupo cualquiera con la ciudad de México. Ejemplo característico nos parece la misión dominica de Puebla, que enlaza a la misión de la Mixteca con la del centro. De la misma clase son la misión agustina de Morelos, por cuyo medio se unen con la casa de México las del actual estado de Guerrero, y la misión de la misma orden del rumbo de Toluca, que liga con la central a las casas de Michoacán. Importaba mucho para la marcha efectiva del apostolado que los religiosos pudieran ir de una casa a otra sin salir de los dominios de su orden; así estaban más seguros de recibir un buen hospedaje, lo mismo que la docilidad y respeto de los indios; así evitaban los roces molestos con miembros de otra orden o con los indios administrados por ella; así, finalmente, estaban menos expuestos a vivir fuera de

su ambiente habitual y la observancia de la regla quedaba asegurada, al mismo tiempo que las relaciones de unos con otros mantenían vivos en cada congregación religiosa los vínculos de la caridad y hacían más firme la unidad de métodos de acción evangelizadora.

En esto hay un punto de semejanza con la conquista y ocupación militar, que se hace más palpable en la preocupación de los religiosos por acabar con los grandes centros del paganismo indígena e instalar en el lugar en que éstos se hallaban el núcleo de su actividad apostólica. En efecto, una buena cantidad de fundaciones, particularmente en los primeros años, se hicieron en los centros religiosos del paganismo prehispánico. Hemos hecho notar ya tal circunstancia en el caso de Churubusco, Tezcoco, Tlaxcala y Huejotzingo. Podríamos agregar Cholula, Tula, Huexotla (Estado de México), Teotihuacán, Cuernavaca, Tepoztlán, Yecapixtla, Tzintzuntzan, Charo, Zapotán, Achiutla y otros más. Es un rasgo que hemos de volver a hallar cuando examinemos el influjo de las condiciones misioneras en la arquitectura conventual.

Hay, sin embargo, otros factores que intervienen en la distribución de puestos de misión. Es como un diálogo apostólico entre los religiosos y los indios, y ambos interlocutores tienen su parte. Claro está que al intentar establecerse en algún punto los misioneros debieron tener en cuenta la forma en que reaccionaran los indios. No siempre fue favorable la disposición de éstos: la hostilidad de los tarascos, si hemos de creer a Zumárraga,[95] obligó dos veces a los franciscanos, al principio de su misión, a desamparar a Michoacán. Hemos visto que el convento de Santa María de las Charcas fue destruido por los indios bravos. Otro tanto sucedió con el de Topia y el de San Bartolomé.[96] De igual manera, el convento agustino de Xilitla fue varias veces atacado por los chichimecas, que al fin lograron incendiarlo parcialmente en 1587.[97] Los indios cristianos mismos, aunque sinceramente convertidos, no dejaron de poner su peso en este punto. Por lo general, eran muy adictos a los misioneros de la orden que les habían dado los principios del Evangelio,[98] y su influjo limitó ciertamente los cambios que solían hacerse entre las tres órdenes y de los cuales hemos indicado varios ejemplos. Cuando los dominicos quisieron instalarse en Cuautinchan de acuerdo con los franciscanos, cuyos superiores habían retirado a los religiosos, convirtiendo ese pueblo en simple visita de Tepeaca, los indios sacaron los ornamentos de la iglesia, rehusaron dar alimentos a los frailes recién llegados y se iban a seguir los divinos oficios a Tepeaca o a Tecali. De esta manera lograron el regreso de sus antiguos pastores y la construcción de un convento franciscano.[99] Incidentes análogos ocurrieron en Tehuacán y en Teotihuacán, nacidos del mismo origen y con los mismos resultados.[100]

En el último de estos tres casos, y quizá también en los dos anteriores, fue la falta de personal la que obligó a los franciscanos a quitar de allí la residencia. Las cifras absolutas que suelen darse del contingente misionero en la Nueva España, o sea, 380 franciscanos, 210 dominicos y 212 agustinos: 802 en total, en la fecha media de 1559, como se ha visto, pueden parecernos de consideración, mucho más si las comparamos con los elementos efectivos de las misiones actuales, a veces verdaderamente esqueléticos.[101]

Pero no debemos hacernos ilusiones: de esta cifra íntegra, como ya lo hemos notado, hay que descontar un buen número de religiosos que no podían participar de manera activa en el ministerio: los legos, los novicios, los estudiantes, los profesores, los ancianos, los enfermos y, en cierta medida también, lo que llamaríamos estado mayor, formado por provinciales, guardianes, priores y definidores, a todos los cuales el cuidado de la dirección y administración de su orden impedía dedicarse sin reserva y de modo directo a la evangelización de los indios. Es natural que esta insuficiencia se hiciera más notable en los principios: a muy pocos religiosos —unos cinco o seis— se limitó para comenzar la misión de Michoacán;[102] la misma razón tuvieron los agustinos para ceder al clero secular, desde 1536, el pueblo de Santa Fe, en los alrededores de México,[103] y todavía en 1538 los franciscanos se vieron obligados a abandonar Cuautitlán, Xochimilco y Cholula; abandono que, por su parte, los indios no consintieron.[104] Sin embargo, ya es tardía la fecha en que el provincial fray Miguel Navarro, en 1568, decidió dejar, por falta de personal, siete u ocho conventos, entre los cuales se hallaba el de Tehuacán.[105] Cierto es que habían aumentado los religiosos en número, pero eran también mayores las necesidades y la empresa exigía más clérigos. Además, si el reclutamiento jamás tuvo dificultades dignas de tomarse en cuenta, es un hecho que la mortalidad era muy alta entre los religiosos misioneros, con frecuencia mal alimentados y agotados prematuramente por un excesivo trabajo y un clima malsano.[106]

La insuficiencia del personal se agravaba con el mal reparto de los religiosos. A veces las órdenes aceptaban y aun pedían la dirección de territorios inmensos, cuya evangelización cumplida estaba más allá de sus fuerzas, pero en los cuales no consentían ni frailes de otra orden ni, mucho menos, clérigos seculares.[107] A menudo también los conventos se acumulaban y los religiosos se concentraban en ciertas regiones donde la vida era fácil, abundante y agradable.[108] En cambio, faltaba personal para emprender la evangelización de regiones lejanas, pobres, desprovistas de bienes, de clima rudo y pernicioso. Sintió la Corona la necesidad de recordar, en cédula hecha en Madrid el 17 de marzo de 1553,[109] que las fundaciones monásticas habían de ser para subvenir a las necesidades espirituales del país y no para “el consuelo y placer” de los religiosos llamados a vivir en los nuevos conventos. Volvió a la carga cuatro años más tarde [110] y, en cédula dada en Aranjuez el 4 de marzo de 1561, tuvo que decir aún Felipe II: “… a Nos se ha hecho relación que los monasterios que se hacen, se edifican muy cerca unos de otros, porque tienen fin a poblar en lo bueno, rico y fresco y cerca de esa ciudad de México, y se dejan veinte y treinta leguas los indios sin doctrina, por no querer los religiosos poblar en tierras fragosas, y calientes y pobres”,[111] y vino en mandar que los conventos distaran, al menos, unas seis leguas unos de otros. Las altiplanicies de la región septentrional y la Nueva Galicia sufrían particularmente esta negligencia: tal como lo previeron en 1552 fray Ángel de Valencia y sus definidores,[112] la mayor parte de los religiosos no quería ir a esas tierras. En 1561 el segundo obispo de la Nueva Galicia, fray Pedro de Ayala, pedía a Felipe II se le mandaran religiosos franciscanos para su diócesis,

desprovista de ministros, pues los que allá estaban al servicio eran enfermos y ancianos y los recién llegados preferían quedarse en las diócesis más fáciles y agradables, tales como México y Michoacán, según testimonio del mismo obispo.[113] Queda confirmado este testimonio por el del licenciado Oseguera que, según escribía en 1563, no podían hallarse franciscanos que fueran a la Nueva Galicia, por temor a la esterilidad del territorio y la barbarie de los indios.[114] Dos días después insistía el obispo en lo mismo [115] y, por lo visto, no se resolvió pronto el problema, pues dos años más tarde hallamos sus quejas de la dificultad que pasaba para reclutar personal para su obispado: "…es muy principal causa de no benir más, así religiosos como clérigos, escribía,[116] porque como vienen fatigados de la mar y muchos con falta de salud y alcanzados y pasan por el obispado de Tlaxcala y arzobispado de México y después por el obispado de Mechoacán que son antes que este, que todos son muy copiosos de muchos y muy grandes pueblos y de muchos mantenimientos, en los quales son muy persuadidos y regalados para que se queden en ellos asy de los prelados como de los frailes y de otros muchos, y les dan buenos partidos, que por ser la tierra más rica lo pueden hazer con gran facilidad, huelgan más de quedarse allá y satisfazer a su necesidad y salud, que pasar a esta tierra de la qual también les dizen mill plagas, ques muy calida, de muy poca gente, de muchas lenguas, de muchas benenosas savandijas, de pocos mantenimientos, y no todos los caminos seguros, porque salen chichimecas a ellos y matan y roban y que estamos en cauo del mundo… "[117] Tales lamentos justificados no hallaron más eco que los anteriores, como podemos deducir de una carta de Felipe II fechada en Madrid el 27 de enero de 1572, en que rogaba al general de los franciscanos que diera licencia a doce frailes menores para que fueran a Nueva Galicia, muy desprovista, decía, de religiosos para el apostolado de los indios.[118]

La insistencia de fray Pedro de Ayala nos hace ver que a la acción de los indios y de los frailes hay que agregar la de otros elementos, aunque ciertamente menos honda y eficaz. Más tarde estudiaremos las relaciones de los religiosos con los obispos y con el clero secular, así como con el poder temporal. Aquí nos interesan solamente en la medida en que influyeron para determinar la dirección evangelizadora y la distribución de las casas misioneras. La hostilidad o el favor del ordinario eran parte de las circunstancias que habían de tomar en cuenta los religiosos antes de instalarse en cualquier región. Ya vimos lo que influyó la intervención de Garcés y de López de Zárate para la fundación del establecimiento dominico en la región mixteco-zapoteca. Y si Burgoa nos merece crédito en este punto,[119] se debió a las persecuciones del clero secular el que los dominicos abandonaran por algún tiempo Villa Alta con su territorio, y se debió a la acción combinada de la Corona, del Virrey, de la Audiencia y de López de Zárate el hecho de que se resolvieran a regresar. Pues si no hay para qué decir que los frailes no entraban en región alguna sin el consentimiento de las autoridades civiles, sí cabe hacer notar que éstas a veces intervenían de manera más positiva. Toda la exploración de las regiones septentrionales fue hecha por los franciscanos en estrecha colaboración con el virrey Mendoza, con Coronado y con Ibarra. Gracias al ruego de don Vasco de Quiroga,

a la sazón solamente miembro de la segunda Audiencia de México, fue fray Alonso de Borja a fundar el convento de Santa Fe, en las cercanías de la capital.[120] No hay que exagerar, sin embargo, esta acción positiva del episcopado y las autoridades, porque en resumen se reduce a muy poca cosa. La penetración espiritual, con los rumbos que había de seguir, los territorios que había de trabajar y los conventos que había de fundar, se debe en primer y principal término al celo apostólico y la iniciativa de los religiosos de las órdenes mendicantes. En esto, como en tantas otras cosas, haya sido el que fuera el mérito de los grandes obispos, los frailes fueron la piedra angular de la joven Iglesia en México.

[1] Ya el padre Méndez se quejaba de ello: "por este tiempo, dice (1539), la conuersión que mas augmento tubo fue la de la Mizteca y Zapoteca donde apenas se puede señalar año de fundación de esta o a otra casa, porque ni las Actas de aquellos tiempos las señalan formalmente, ni han quedado noticias ciertas de muchos puntos, que aunque no son necesarios para la substancia de la historia siruieran de mucho recreo en lo individual de sus tiempos" (lib. II, cap. 6, f. 34 vt).

[2] *V. gr.* la casa dominica de Oaxaca, fundada en 1529 *(vid. infra)* no fue elevada de la categoría de vicaría a la de convento sino en 1547 (Méndez, lib. III, cap. I, f. 50 vt., que rectifica la fecha de 1548 dada por Burgoa, *Palestra*, cap. VII, fs. 25 vt. y 26 ft.). Las vicarías eran comunidades pequeñas en las cuales no se rezaba el oficio en común y en donde no se podía tomar el hábito y, por tanto, no tenían noviciado: los conventos formados debían contar por lo menos con doce religiosos, los cuales elegían prior a uno de ellos (Burgoa, *ibid.*, f. 26).

[3] *Cf*. Ramón Mena y Nicolás Rangel, *Churubusco-Huitzilopochco*, México, 1921, pp. 7, 17 y 18. *Vid.* también a Motolinía, II, cap. 1, p. 99, y Mendieta, lib. III, cap. 15, p. 216. De acuerdo con los *Papeles de la Nueva España*, VI, Madrid, 1906, p. 176, el convento de Chiconautla (Estado de México) fue fundado "desde que la Xristiandad entró en esta Nueva España…" Ningún otro texto confirma esta indicación. El convento actual de Huejotzingo es posterior al traslado de la población por fray Juan de Alameda; habrá que darle la fecha de 1529, cuando más temprano (Mendieta, lib. V, cap. 36, p. 654). *Cf*. Rafael García Granados, "Calpan", en *Universidad de México*, I, núm. 5, marzo de 1931, p. 370).

[4] Motolinía, II, cap. 1, p. 100, y Mendieta, lib. III, cap. 33, p. 285. *Cf*. Rafael H. Valle, *El convento de Tepotzotlán*, México, 1924, pp. 9 *s*.

[5] Mendieta, lib. III, cap. 29, p. 248, y cap. 42, p. 285 (Motolinía, II, cap. 5, p. 116). Para Tepeapulco, *cf. Papeles de la Nueva España*, VI, pp. 302 *s*.

[6] Sobre las últimas fundaciones, menos Coatepec, *vid*. Mendieta, III, cap. 29, p. 248. Para Coatepec, *ibid*., cap. 34, p. 262. Más tarde se instalaron allí los dominicos (*Papeles de la Nueva España*, VI, pp. 63 *s*.). Para Tepeaca, *cf. Papeles de la Nueva España, V*, Madrid, 1905, p. 42, y para Cuatitlán, *ibid*., III, Madrid, 1905, p. 32. Acerca de los orígenes de la comunidad franciscana en Toluca, *vid*. Miguel Salinas, *Datos para la historia de Toluca*, Primera Parte, México, 1927, pp. 50 *s*. y 77 *s*. El convento formal dataría apenas de 1559 (*ibid*., pp. 56 y 61 *s*.).

[7] En 1525 (Mendieta, lib. III, cap. 18, p. 222).

[8] *Cf*. Cuevas, *Historia*, III, 3ª ed., El Paso, 1928, pp. 409 *s*.

[9] Mendieta, IV, cap. 29, p. 248.

[10] Mendieta, IV, cap. 5, p. 376, y La Rea, lib. I, cap. 17. *Cf*. Nicolás León, *Historia, geografía* y *estadística de la municipalidad de Quiroga en 1884*, Morelia, 1887, p. 29.

[11] *Cf*. Miguel O. de Mendizábal, *El lienzo de Jucutácato*, México, 1926, p. 26, y Nicolás León, "La Relación de Michoacán", en RMEH, septiembre-octubre, 1927, p. 204.

[12] Beaumont, lib. I, cap. 20, vol. III, p. 305.

[13] Al menos es lo que se puede deducir de las indicaciones de Beaumont (lib. II, caps, I, IV, VI, pp. 22 *s*.), que no están acordes con sus indicaciones anteriores (vol. III, p. 305). Cotejando dos pasajes del mismo cronista (vol. IV, pp. 22 *s*. y vol. III, p. 309), resultaría que el primer grupo de fundaciones es anterior a 1535, y el segundo habrá que colocarlo entre 1535 y 1536.

[14] Beaumont, vol. IV, p. 22. *Cf*. Mendizábal, *El lienzo*..., p. 26. Compárese con La Rea, lib. I, cap. 38.

[15] Tello, cap. XLIX, p. 137, y cap. LI, pp. 144 *s*., seguido por Beaumont, I, cap. 22, vol. III. pp. 361, 444 *s*. y 430 *s*., que agrega Colima. *Cf*. José G. Montes de Oca, "La villa de Ocotlán", en *Boletín de la Sociedad de Geografía* y *Estadística*, t. 41, 1929, p. 10, y Miguel Galindo, *Colima en el espacio, en el tiempo y en la vida,*

ibid., pp. 241 *s.*

[16] *Papeles de la Nueva España*, V, pp. 42 *s.* Aparece allí Quecholac bajo la forma Cachula.

[17] *Cf.* Nicolás León, *Los popolocas*, pp. 7 *s.*

[18] *Cf.* Miguel Salinas, *Datos para la historia de Toluca*, p. 53.

[19] *Cf.* Rafael Garda Granados, "Calpan", p. 373.

[20] Mendieta, III, cap. 57, pp. 333-334 y cap. 58.

[21] *Papeles de la Nueva España*, V, p. 42.

[22] La fecha de 1559 resulta del texto de Mendieta, III, cap. 59, p. 352. En todo caso, la construcción fue posterior, en tiempo del provincialato de fray Francisco de Toral (1557-1560); de acuerdo con *Papeles de la Nueva España*, VI, p. 226, la fundación sería en 1563, bajo el provincialato de fray Miguel Navarro, indicación casi seguramente inexacta. Este padre sólo fue elegido provincial en 1567; en 1563 el cargo estaba en manos de fray Luis Rodríguez.

[23] *Cf.* Nicolás León, *Los popolocas*, p. 5.

[24] *Papeles de la Nueva España*, VI, p. 182.

[25] *Ibid.*, p. 303.

[26] Tello, cap. LXVI, pp. 201 *s.*, seguido por Beaumont, lib. I, cap. 24, vol. III, p. 503.

[27] Tello, cap. LXXIII, p. 225, seguido por Beaumont, lib. I, cap. 27, vol. III, pp. 558 *s.* Mendieta, lib. V, cap. I, p. 736, pone la fundación en 1539. Tal vez habla de la erección de la guardianía en convento formal, que Tello, por su parte, pone en 1538 (cap. XCIII, pp. 308 *s.*).

[28] Mendieta, lib. IV, cap. 5, p. 377. Muñoz, p. 384, y Tello, cap. LXXIII, p. 226.

[29] *Cf.* Arthur Scott Aiton, *Antonio de Mendoza, First Viceroy of New Spain*, Durham, 1927, p. 120, n. 7. Enrique de Gandía, *Historia crítica de los mitos de la conquista americana*, Buenos Aires-Madrid, 1929, p. 62, n. 7, y Miguel O. de Mendizábal, *La evolución del noroeste de México*, p. 31. Seguramente se debe a errata de imprenta, como el contexto lo prueba, que Scott Aiton, p. 120, haga partir a fray Marcos de Niza de Culiacán el 7 de marzo de 1537, en lugar de 1539. Hagamos notar también, por lo que toca a lo que dice Mendizábal (p. 32), que fray Marcos no fue electo provincial hasta 1540. Fray Juan de la Asunción llegaría quizá hasta Nuevo México. Esta expedición rebasa el cuadro que nos hemos fijado.

[30] *Cf.* Scott Aiton, *Mendoza*, pp. 120 *s.* C. Pérez Bustamante, Don *Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España*, Santiago, 1928, pp. 44-47. Gandía, *Mitos...,* pp. 64-67, y Mendizábal, *Noroeste de México*, p. 32.

[31] *Cf.* Tello, cap. CXLII, pp. 473-477, y Beaumont, lib. II, cap. 16, vol. IV, pp. 467 *s. Cf.* Atanasio López, AIA, marzo-abril, 1923, pp. 261 *s.*

[32] Arlegui, Primera Parte, cap. 3, pp. 11 *s. Cf.* Lloyd Mecham, *Francisco de Ibarra and Nueva Vizcaya*, Durham, 1927, p. 72.

[33] Arlegui, Primera Parte, cap. 5, pp. 20 *s.*

[34] *Cf.* Lloyd Mecham, *Ibarra*, pp. 72-84.

[35] Hemos dado a la luz pública el relato de este viaje en "Études et documents", pp. 41-53 (*Revue de l'Histoire Franciscaine*, abril, 1924, pp. 217-225).

[36] Tello, cap. CIV, seguido por Beaumont, lib. II, cap. 7, vol. IV, pp. 239 *s.*

[37] Tello, cap. CXLII, pp. 478-480, seguido por Beaumont, lib. II, cap. 119, vol. IV, pp. 465-467 y 470. Ya existía Tonalá como residencia: se trata de la erección canónica. Éste es casi siempre el caso para los datos de Tello.

[38] Tello, cap. CLIX, p. 531, y Beaumont, lib. II, cap. 21, vol. V, pp. 87 *s. Cf.* A. López, AIA, marzo-abril,

1923, pp. 239 y 251.

39 Tello, cap. CLXI, p. 536. *Cf*. A. López, *ibid*., p. 238.

40 Beaumont, lib. II, cap. 22, vol. V, pp. 103 *s*.

41 Tello, cap. CLXVII, pp. 545-547, y Beaumont, lib. II, cap. 23, vol. V, pp. 130-132.

42 Tello, cap. CLXVIII, p. 549.

43 Tello, cap. CCIII, p. 621 (Ocotlán), y cap. CXCVI, p. 609 (Atoyac y Cocula). Acerca de Zapotitlán: padre A. López, en AIA, marzo-abril, 1923, p. 261. No fue erigido en guardianía hasta 1579, pero ya mucho tiempo antes residían allí religiosas, al menos desde 1544 y tal vez desde 1540.

44 Arlegui, Primera Parte, cap. 8, p. 33. Ya había residencias en estos dos sitios (*cf*. Segunda Parte, cap. 1, p. 58, y Cuarta Parte, cap. I, p. 197). Acerca de Nombre de Dios, *cf*. A. López, AIA, noviembre-diciembre, 1922, pp. 349 *s*.

45 Arlegui, Primera Parte, cap. 8, p. 34. Se trata probablemente de la erección canónica, pues el pueblo tenía ya un hospicio en 1555 (Segunda Parte, cap. 1, p. 59).

46 Arlegui, *ibid*. Habría que colocar este convento en la rica región minera de Santa Bárbara, al extremo sur de Chihuahua: *cf*. Lloyd Mecham, *Ibarra*, pp. 189 y 235.

47 Arlegui, *ibid*., pp. 35-36, y cap. 39; también la Segunda Parte, cap. 3, p. 66.

48 Arlegui, Segunda Parte, cap. 2, p. 60. *Cf*. L. Mecham, *Ibarra*, pp. 153 *s*.

49 Muñoz, p. 384, Mendieta, lib. IV, cap. 5, p. 377. La Rea, lib. I, cap. 19, y Tello, cap. CXCIV, pp. 600 *s*. Cabe corregir en 1535 y 1536 las dos fechas dadas por Tello al principio de este capítulo. Fray García de Cisneros murió en 1537.

50 Arlegui, Primera Parte, cap. 9, p. 39.

51 Arlegui, Primera Parte, cap. 1, p. 58. *Cf*. L. Mecham, *Ibarra*, p. 90.

52 Arlegui, Primera Parte, cap. 4. Por la carta de los habitantes de Zacatecas, que publicamos en “Etudes et documents”, pp. 56-59 (*Revue d’Histoire Franciscaine*, abril, 1924, pp. 232 *s*.), se ve que en 1569 aún no se había acabado la construcción.

53 Tello, cap. CXCVIII, pp. 610 *s*.

54 *Cf*. Icazbalceta, “La Orden de Predicadores en México”, pp. 373-379, en *Opúsculos varios*, II.

55 Méndez, lib. I, cap. 5, f. 7 ft. Dávila Padilla, lib. I, cap. 15, p. 62. *Cf*. F. H. Vera, *Itinerario parroquial del Arzobispo de México*, Amecameca, 1880, pp. 14 y 16.

56 Mendieta, lib. IV, cap. 1, p. 365.

57 Dávila Padilla, lib. I, cap. 14, y lib. II, cap. 25.

58 Méndez, lib. II, cap. 6, f. 33 vt., y cap. 8, f. 37 ft.

59 Veytia, *Historia de la fundación de la ciudad de la Puebla*..., 2 vols., Puebla, 1931, II, pp. 178 *s*.

60 Méndez, lib. II, cap. 7, f. 34. Puebla fue prioría en 1548 (*ibid*., lib. III).

61 Méndez, lib. III, cap. 22, f. 75 vt. No hemos podido localizar con más exactitud Tepapayecan, que López de Velasco sitúa en el obispado de Tlaxcala (*Geografía y Descripción universal de las Indias*, p. 224).

62 Méndez, lib. III, cap. 26, f. 81 ft.

63 Para Amecameca, *vid*. Vera, *Itinerario*, p. 7. Para Tepoztlán, Méndez, lib. IV, cap. 1, f. 90 ft., y *Papeles de la Nueva España*, VI, p. 250. Amecameca también figura en la lista de conventos que existían en 1556 dada por Méndez.

[64] Méndez, lib. IV, cap. 27, f. 115 ft., y cap. 49, f. 139 ft. *Cf*. Vera, *Itinerario*, p. 9.

[65] Para Coatepec, *vid. supra*, p. 140 n. 6, lo mismo que Méndez, lib. IV, cap. 49, f. 139. Acerca de Cuitláhuac (región de Chalco), Méndez, lib. IV, cap. 1, f. 90. Conforme a las actas capitulares, Coatepec y Cuitláhuac fueron aceptados en el capítulo del 25 de septiembre de 1568.

[66] Méndez, lib. IV, cap. 49, f. 139 ft., y *Papeles de la Nueva España*, VI, p. 79.

[67] *Ibid*., cap. 18, f. 106 vt.

[68] Ecatepec fue cedido a los franciscanos en fecha que no puede precisarse (Méndez, cap. 1 del lib. IV, f. 90 ft.), pero que debe oscilar entre 1562 y 1591, pues figura aún en la lista de Méndez para septiembre del primero (lib. IV, cap. 49, f. 139 ft.), y ya no aparece en la de Dávila Padilla, hecha en 1591 (lib. I, cap. 21).

[69] *Papeles de la Nueva España*, VI, p. 289. Tetela sólo aparece en Méndez, lib. IV, cap. 18, f. 106 vt., y cap. 49, f. 139 ft., así como en la descripción de López de Velasco, pp. 204 *s*. Esta descripción es, como sabemos, de 1571-1574.

[70] Pág. 224. Chila aún pertenece a la diócesis de Puebla.

[71] Burgoa, *Geográfica descripción*, cap. xxv, f. 143, y Méndez, lib. III, cap. 33, f. 88 ft.

[72] La designación de fray Bernardo de Alburquerque para la sede de Oaxaca, en 1559, se explica probablemente por la situación preponderante de su orden en esa diócesis.

[73] Burgoa, *Palestra*, cap. I, fs. 3 y 4, y Méndez, lib. I, cap. 6, 8 ft. Éste da al compañero del padre Lucero el nombre de fray Bernardino de Tapia. La construcción del convento definitivo debió comenzar por 1553 (Burgoa, *Palestra*, cap. V, f. 20 ft.); no fue erigido en prioría hasta 1547 (Méndez, lib. III, cap. 1, f. 50 vt., que en este punto corrige a Burgoa).

[74] Burgoa, *Palestra*, cap. II, f. 6 ft.

[75] Burgoa, *Palestra*, cap. X, fs, 29 *s*., y *Geográfica descripción*, cap. XXIII, fs. 131 *s*., así como Méndez, lib. II, cap. 6, fs. 33 *s*.

[76] *Vid.* el texto de Méndez al principio de este capítulo, p. 139 n. 1.

[77] Burgoa, *Geográfica descripción*, caps. XXV *s*.

[78] Méndez, lib. III, cap. 26, f. 81 ft.

[79] *Ibid*., lib. IV, cap. 1, fs. 90 *s*.

[80] *Ibid*., cap. 49, f. 139 ft. No tenemos otra lista, entre la última de Méndez (1562) y la primera de Dávila Padilla (1591), que nos permita determinar las fundaciones anteriores a 1572; en su larga lista López Velasco (pp. 235-239) no hace distinción alguna entre pueblos habitados y pueblos visitados por los dominicos.

[81] Méndez, lib. III, cap. 22, f. 75 vt., y cap. 26, f. 81 ft. Para la fecha de Cuilapan, Méndez se funda en las actas capitulares; la versión de Burgoa de que Juan López de Zárate quitara una parroquia secular a un clérigo para darla a los dominicos le parece inadmisible y, efectivamente, su modo de pensar parece más fundado.

[82] Méndez, lib. IV, cap. 1, f. 90 ft.

[83] Méndez, lib. IV, cap. 49, f. 139 ft.

[84] *Ibid*., cap. 1, f. 91 ft.

[85] Burgoa, *Palestra*, cap. XII, f. 36 vt., y Méndez, lib. III, cap. 33, f. 88 ft.

[86] *Cf*. la carta del provincial fray Domingo de Santa María y sus definidores al Consejo de Indias dada en Yanhuitlán el 24 de enero de 1558, en *Cartas de Indias*, XXIV, p. 130. El convento de San Pablo de Coatlán figura en la lista de Méndez para 1562.

[87] *Cf*. Cuevas, *Historia*, I, pp. 217-220. Este autor atribuye la erección al capítulo general de Roma, 1532: en realidad ninguna decisión hubo en este capítulo con orden a la erección (*cf*. B. M. Reichert, *Acta capitulorum*

generalium Ordinis Praedicatorum, IV, Roma, 1901, p. 249). La provincia fue fundada a petición del maestro general, Maitre du Feynier, por la bula *Pastorali officio* de 11 de julio de 1532 (Ripoll, *Bullarium... Praedicatorum*, IV, pp. 512 *s*.).

88 Tenemos un guía excelente para la cronología de la expansión agustina en el artículo de Federico Gómez de Orozco en RMEH, enero-febrero, 1927, pp. 40-54, titulado "Monasterios de la Orden de San Agustín en Nueva España en el siglo XVI", fundado en un atento estudio de las fuentes. Nos pareció inútil estar haciendo referencias en detalle. En lo tocante a los estados de Hidalgo, Puebla, Tlaxcala, Michoacán y Jalisco, debemos a la amabilidad de don Rafael García Granados el haber tenido a nuestra disposición mapas, aún inéditos, de la distribución de los conventos franciscanos y agustinos. Hacemos aquí pública expresión de nuestro agradecimiento.

89 Grijalva, lib. I, caps. 7-8, y Sicardo, fs. 5-6.

90 Seguimos la cronología de Gómez de Orozco haciendo notar, sin embargo, que si los *Papeles de la Nueva España*, VI, p. 11, están de acuerdo en lo referente a Totolapa y Atlatlauhca, difieren ligeramente en lo que se refiere a Tlayacapan, cuya fundación sería en 1559. No hay una forzosa contradicción y todo puede concillarse si tenemos en cuenta que primero se construía una residencia provisional, mientras se iba edificando el suntuoso convento, y a ésta se da la fecha de 1559. Los registros parroquiales de Atlatlauhca (o Huatlatlauhca) remontan a 1567.

91 Grijalva, lib. I, caps. 18, 19 y 20, y Sicardo, fs. 16 ft.-18 ft.

92 *Ibid*., cap. 21, y Basalenque, lib. I, caps. 1, 2, 3 y 7, así como Sicardo, fs. 18 ft. 20 ft.

93 Hubiéramos querido dar un mapa pormenorizado de la distribución de los conventos y de las tres órdenes. Pero en algunas regiones, *v.gr.* los actuales estados de México y Morelos, son tan apretadas las fundaciones que, aun dejando a un lado casas de segundo orden, hubiéramos tenido que hacer un mapa a grande escala de excesivas dimensiones. No nos pareció tampoco bien presentar una serie de mapas regionales: no hubieran sido útiles para que el lector, de una mirada, abarcara la distribución del trabajo misionero en el campo de la geografía de la Nueva España durante el siglo XVI. Optamos, entonces, por un mapa de más modestas proporciones que, sin dar minuciosamente el reparto de las comunidades, proporcionara al menos las divisiones esenciales del trabajo apostólico.

94 *Cf*. Robert Redfield, *Tepotztlan a Mexican Village. A Study of Folk Life*, Chicago, 1930, p. 27.

95 *Cf*. Nicolás León, *El Ilmo. señor don Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán*, México, s. f. [¿1903?] El pasaje de Beaumont, discutido por el doctor León, está en el lib. I, cap. 2, vol. III, pp. 323 *s*.

96 Arlegui, Segunda Parte, cap. 1, p. 59.

97 Gómez de Orozco, "Monasterios de la Orden de San Agustín", p. 49.

98 *Cf. Après la conversion*, Memoria de la Novena Semana de Misiología, Lovaina, 1931, p. 25.

99 Mendieta, lib. III, caps. 57-58, pp. 333-347.

100 *Ibid*., caps. 59-60, pp. 347-358. *Cf*. Icazbalceta, *Zumárraga*, p. 34, n. 3.

101 Hoy el promedio sería un sacerdote para 800 000 no cristianos: 227, por ejemplo, para los 60 millones de japoneses; apenas 2 700 para los 400 millones de chinos. Y no son las proporciones más negativas, sino todo lo contrario. *Cf*. P. Pierre Charles, S. J., "Les Dossiers de l'Action Missionaire", Lovaina, num. 1 de la *Geographie Missionaire*.

102 *Cf*. M. O. de Mendizábal, *El lienzo de Jucutácato*, p. 26.

103 Gómez de Orozco, *Monasterios* …, p. 46.

104 Motolinía, II, cap. 9, pp. 134-136. Mendieta, lib. III, caps. 54-55, pp. 323-327.

105 Mendieta, lib. Ill, cap. 60, pp. 353 *s*.

106 *Vid*. el capítulo final de este Libro Primero.

[107] *Cf*. mis *Études et documents*, pp. 96 *s*. y 105.

[108] Vemos por cédula fechada en Madrid el 5 de junio de 1552 que los franciscanos, que ya tenían dos conventos en Valladolid (Morelia), querían construir un tercero. De ello se quejaba Quiroga (Vasco de Puga, *Cedulario*, 2 vols., México, 1878-1879; II, pp. 162 *s*.).

[109] *Ibid*., II, pp. 210 *s*.

[110] Cédula de 9 de abril de 1557, Valladolid. Vid. Puga, *Cedulario*, I, pp. 291 *s*.

[111] García, *Clero*, LXXII, pp. 143 *s*. *Cf*. mis *Études et documents*, p. 105.

[112] Carta a Carlos V desde Guadalajara, 9 de mayo de 1552, en *Cartas de Indias*, XIX, pp. 104 *s*.

[113] Carta desde Guadalajara, 27 de marzo de 1561, en Orozco y Jiménez, p. 257.

[114] Carta a Felipe II desde Guadalajara, 29 de enero de 1563, AGI. Audiencia de Guadalajara, 67-1-18, 86.

[115] Carta a Felipe II desde Guadalajara, 31 de enero de 1563, en Orozco y Jiménez, p. 268.

[116] Carta a Felipe II desde Guadalajara, 6 de febrero de 1565, AGI, Audiencia de Guadalajara, 67-1-18, 105, 106. *Cf*. Orozco y Jiménez, pp. 280 *s*.

[117] Felipe II se queja de este estado de cosas como de un abuso ya inveterado: "… porque se ha esperimentado, que quando enviamos Religiosos a las prouincias del Perú y Nueva España, Nuevo México, Islas Filipinas, y otras partes, con tanta costa de nuestra Real hacienda, luego que llegan al Perú, o Nueva España se quedan en las ciudades y lugares grandes, y no passan a los de su consignación, con mucho dispendio de nuestra Real hacienda, y en fraude del fin para que son enviados…"

[118] AGI, 154-1-18.

[119] Burgoa, *Palestra*, cap. XII, fs. 35 vt.-37 ft., y *Geográfica Descripción*, cap. VIII, *fs*. 36-37.

[120] Grijalva, lib. I, cap. 9, f. 15 vt. (pp. 54-55).

IV. ENSEÑANZA PREBAUTISMAL Y ADMINISTRACIÓN DEL BAUTISMO

Rapidez con que se fundó la Iglesia en México: no hay moratoria en la administración del bautismo. 1. Ningún bautismo sin previa instrucción. Carácter sumario de ésta. Insuficiencia de nuestros conocimientos acerca de la enseñanza prebautismal. Las *Pláticas* de los Doce: grandes lineamientos y características que tienen. 2. Bautismo de los niños. Seudocristianos no bautizados; dificultades que provocó su caso. El problema teológico de la racionalidad de los indios; sus orígenes y solución. Querellas acerca de las ceremonias del bautismo; razones de la solución franciscana; los métodos dominicos y agustinos y la decisión de la Sede Apostólica. Resistencia de los franciscanos. Carácter ecléctico de los métodos de la misión mexicana en materia de bautismo.

SI BAJO el nombre de "Iglesia" hemos de entender un número de cristianos gobernados por algunos sacerdotes, la Iglesia quedó muy pronto constituida en México, pues el bautismo se administró a los indios desde el principio y sin dilación alguna. Ningún tiempo de catecumenado precedió a su admisión solemne en el seno de la Iglesia. El catecumenado, de institución relativamente reciente en las modernas misiones, sólo estuvo floreciente del siglo IV al siglo VI, y volvió a aparecer en el XIX para países de misión.[1] En todo el resto de la historia eclesiástica era prácticamente desconocido, y más en el siglo XVI.[2] Así, para poner un ejemplo, en las Indias Orientales, cuando llegó San Francisco de Javier había la costumbre de bautizar multitudinariamente, casi sin instrucción previa. "La conversión se obraba en tres tiempos, por decirlo así —escribe el padre Brou—: [3] adhesión de espíritu a los dogmas fundamentales, explicados sumariamente, bautismo y catecismo." El mismo San Francisco de Javier bautizaba a sus paganos antes de haber terminado su instrucción.

1

Otro tanto se hizo en México. Y aquí también, lo mismo que en las Indias Orientales, se pecó algunas veces de precipitación: el Concilio de 1555 creyó su deber prohibir los bautismos de los adultos que no se hallaran suficientemente instruidos, ni legítimamente casados —con el matrimonio puramente natural, claro está—, así como el de los que no hubieran completa y netamente renunciado a la idolatría y restituido lo que injustamente pudieran detentar.[4] No vaya a creerse, sin embargo, que los misioneros de la Nueva España hayan caído en ciertos excesos que dieron ocasión a las Instrucciones de las Misiones Extranjeras, en el siglo XVII: prisa en formar larga lista de bautizados, credulidad excesiva para escoger los candidatos, apresuramiento exagerado para conferir el bautismo.[5] Había, es cierto, gran facilidad para admitir a los paganos al bautismo, sin hacerlos esperar mucho, pero ni uno solo era agregado a la Iglesia sin la formación preliminar. Textos y hechos en abundancia dan testimonio de ello. Ésta fue la razón de que los agustinos, al principio de su apostolado, bautizaran pocos indios, ya que no tenían suficiente número de religiosos para preparar al sacramento de manera

conveniente.[6] Formalmente declara Mendieta[7] que se instruía a los candidatos al bautismo y sabemos que cuando evangelizó a los indios *frailes,* fray Francisco Lorenzo no bautizó adulto alguno sin haberle antes instruido.[8] Sabemos igualmente que fray Pedro de Gante se sirvió de sus jóvenes alumnos para preparar a los paganos al bautismo,[9] y que si Ixtlilxóchitl, príncipe de Tezcoco, y sus vasallos recibieron el bautismo de manos de fray Martín de Valencia no bien hubo llegado éste, en 1524, es porque se hallaban ya adoctrinados por fray Pedro de Gante, que había llegado el año anterior.[10]

Fray Pedro de Gante había tenido tiempo de instruir con esmero a sus discípulos. A menudo se contentaban con una formación sumaria, que abarcaba solamente los puntos esenciales: un solo Dios todopoderoso, eterno, de sabiduría y bondad infinitas, creador de todas las cosas; la Santísima Virgen, la inmortalidad del alma, los demonios y sus perfidias: tales eran, en suma, los dogmas a que se limitaba la instrucción, según el testimonio de Motolinía, con que los indios eran preparados para el bautismo.[11] Eso mismo era lo que habría de proponerse, con leves variantes, a los indios de la Nueva Galicia en 1541: había de proponerse a su creencia la existencia de un Dios único, creador de cielo y tierra, creador del hombre en cuanto al cuerpo y en cuanto al alma, el pecado original, la divinidad de Jesucristo, el paraíso y el infierno, la existencia de los ángeles buenos y la de los malos, y enseñarles que estaban obligados a reconocerse como súbditos del Romano Pontífice, en lo espiritual, y del Emperador, en lo temporal.[12] Los agustinos admitían a los indios en la celebración de la misa antes de ser bautizados; después del evangelio, un predicador les explicaba la significación de las ceremonias y, para hacer resaltar la diferencia con los ritos de su paganismo, insistía en el carácter incruento del sacrificio cristiano. Dios, les decía, no exige como vuestros ídolos la vida y el corazón de los hombres: por el contrario, es Él mismo quien desciende al altar para derramar las gracias necesarias sobre sus siervos. A esta plática seguía una breve lección de catecismo. Los indios eran admitidos al bautismo únicamente cuando sabían el padrenuestro, el credo, los mandamientos, tanto de Dios como de la Iglesia, y tenían las nociones suficientes con orden a los sacramentos.[13]

Este examen preliminar había de hacerse con gran benevolencia, pues es esta gente —dice Motolinía—[14] "naturalmente temerosa y muy encogida… por lo cual no les deben examinar muy recio, porque yo he visto a muchos de ellos que saben el Pater Noster y el Ave María y la doctrina cristiana, y cuando el sacerdote se los pregunta, se turban y no lo aciertan a decir; pues a estos tales no se les debe negar lo que quieren, pues es suyo el reino de Dios… y ellos simples y sin ningún mal". Quizá no llegaban al "conocimiento de la cabeza", pero sí tenían el "conocimiento del alma".[15] Con los enfermos había que ser menos exigentes: únicamente se les pedía el arrepentimiento sincero de sus pecados y la fe verdadera en la eficacia del sacramento.[16]

Por tanto, la administración del bautismo era precedida en todo caso de una instrucción previa, más o menos sumaria, más o menos rápida, según las circunstancias.

Por desgracia, tenemos muchos menos datos acerca de esta enseñanza previa que sobre el catecismo que seguía a la recepción del bautismo y que hemos de estudiar en el capítulo siguiente. En cuanto alcanzan nuestros conocimientos, sólo en un documento hallamos datos precisos acerca de ella. Tal es el escrito de fray Bernardino de Sahagún conocido con el nombre de *Pláticas*, que el padre Pascual Saura descubrió en el Archivo Secreto del Vaticano, y el padre Pou y Martí dio a luz pública en 1924.[17]

Estas *Pláticas* no son otra cosa que los primeros sermones que los Doce dirigieron a los príncipes y a los sacerdotes paganos de México; fueron recogidos en español por Sahagún y puestos en lengua mexicana, "bien congrua y limada", bajo su dirección. Poseemos el original y la traducción, pero uno y otra están incompletos. Las pláticas debían comprender dos libros: tenemos en castellano los trece primeros capítulos del primer libro y el principio del capítulo catorce, y en náhuatl los catorce capítulos completos.[18] He aquí, ahora, lo que nos dice el mismo Sahagún acerca de estos dos libros: "El primero tiene treinta capítulos que contienen todas las pláticas, confabulaciones y sermones que uvo entre los doze religiosos y los principales y señores y sátrapas de los ydolos hasta que se rindieron a la fe de nuestro Señor Jesu Cristo y pidieron con gran instancia ser bautizados. El segundo libro trata del cathecismo, que es la doctrina cristiana; contiene veinte y un capítulos, en los quales se pone el cathecismo y doctrina cristiana con que todos los adultos que se quieren baptizar han de ser primeramente instruidos." [19] Nos falta por consiguiente lo esencial, o sea, el catecismo propiamente dicho; pero los discursos preliminares de los Doce son de suyo muy interesantes.

"Ante todas cosas os rogamos —dicen los misioneros a los 'señores y principales de México'—[20] que no os turbéis ni espantéis de nosotros, ni penséis que somos más que hombres mortales y pasibles como vosotros; no somos dioses ni emos descendido del cielo, en la tierra somos nacidos y criados, comemos y bebemos y somos passibles y mortales como vosotros; no somos más que mensajeros embiados a esta tierra; traemos os una gran embaxada de aquel gran Señor que tiene jurisdicción espiritual sobre todos cuantos viven en el mundo, el qual se llama Santo Padre, el qual está congoxado y cuidadoso por la salud de vuestras almas… diónos su poder y autoridad, y también traemos la Sagrada Escritura donde están escriptas las palabras del solo verdadero Dios, señor del cielo y de la tierra, que da vida a todas las cosas, al qual nunca abéis conocido… Esta y ninguna otra es la causa de nuestra venida… El gran Señor que nos embió no quiere oro, ni plata, ni piedras preciosas: solamente quiere y desea vuestra salvación." En seguida explican los misioneros quién es el papa y qué es la Sagrada Escritura. Pero ¿quién es aquel Dios, cuyo representante es el papa y cuya revelación conserva la Escritura? "Por ventura direís agora: en vano a sido vuestra venida, por que nosotros bien conocemos y tenemos por Dios aquel por quien bivimos… Esta costumbre nos dejaron nuestros antepasados los reyes y cavalleros que nos han regido, ¿qué otra cosa nos queréis enseñar? Sabemos… y tenemos entendido que adorais no tan solamente un Dios, pero mucho cuento, y las estatuas de piedra y de madera las tenéis por dioses…

y a cada uno llamáis dador de la vida y del ser y conservador de ella: y si ellos son dioses dadores del ser y de la vida, ¿por qué son engañadores y burladores?… Esto por experiencia lo sabéis, que quando estais afligidos y angustiados con impaciencia los llamáis de putos y vellacos, engañadores y viejas arrugadas. Además de esto demandavanos vuestra propia sangre y vuestros corazones en ofrenda y sacrificio. Sus imagines y estatuas son espantables, suzias y negras y hediondas.” Y más abajo el texto, no desprovisto de hermosura, prosigue: “El verdadero Dios y universal Señor, criador y dador de vida y ser que os venimos a predicar no es de la condición de vuestros dioses. No es engañador ni mentiroso, no aborrece ni desprecia a nadie, ninguna cosa mala ay en él; en gran manera aborrece todo lo malo y lo veda y proibe porque él es perfectamente bueno, es abismo de todos los bienes, es sumamente amoroso, piadoso, misericordioso; en lo que más claramente se muestra su infinita misericordia es averse hecho hombre acá en este mundo, semejante a nosotros, humilde y pobre como nosotros, y murió por nosotros, derramó su sangre por nuestra redempcion para librarnos del poder de los demonios, nuestros enemigos crueles y malvados, que son esos que tenéis por dioses…” Ese Dios verdadero “… sabed que su nombre es admirable, es nombre que tiene virtud de salvar, llámase Jesucristo, verdadero dios y verdadero hombre, dador de ser y vida, redemptor y salvador del mundo; en quanto Dios es sin principio, es eterno: el hizo el cielo y la tierra y el infierno; el nos hizo a todos los hombres del mundo y también hizo a los demonios, a los quales vosotros tenéis por dioses y los llamáis dioses. Este verdadero Dios está en todo lugar, todas las cosas vee y todas las cosas sabe, es sumamente maravilloso, y en quanto hombre está en el cielo, que es su palacio real y acá en la tierra también su reyno, el qual comenzó desde el principio del mundo y quiere os incorporar en el agora, de lo qual os abéis de tener por bienaventurados”.[21]

El reino terrestre de Dios es la Iglesia católica; nadie puede entrar al reino de los cielos si no ha sido antes súbdito suyo en el reino de la tierra. El Santo Padre es la cabeza de la Iglesia; los reyes y emperadores le deben obediencia. Ha dado potestad a los religiosos para que reciban en la Iglesia a los que quieran formar parte de ella y estén dispuestos a desechar el culto de sus falsos dioses. Sigue una polémica que abajo examinaremos, y los Doce hacen nuevamente la definición de Dios. Dicen más ampliamente lo que ya al principio habían asentado. Después exponen la creación de los ángeles, la rebelión de Lucifer, el oficio de los demonios y el de los ángeles buenos, la creación del mundo y del hombre. En este punto termina el texto que poseemos; pero nos queda aún el índice de los capítulos que faltan. Por él sabemos que los misioneros hablaron en seguida del pecado original, de la muerte de Abel, del Diluvio y de la confusión de las lenguas, de la Iglesia y de la justicia divina. Si hemos de dar crédito a ese sumario, el argumento decisivo fue la observación hecha por los religiosos en el curso de una digresión acerca de que “sus dioses no pudieron librarlos de las manos de los españoles, porque [éstos] eran siervos del verdadero Dios Todopoderoso y los ayudó”. Después del capítulo relativo a esta materia, sigue “la plática que hizieron los señores y sátrapas a los doze, rendiéndose por siervos de Dios y renegando de sus dioses”.[22]

Hemos dicho ya que del segundo libro, que era el catecismo propiamente dicho, nos

ha quedado solamente el índice o sumario. Pero este sumario es precioso a la verdad. Nos da indicaciones precisas de los puntos que abarcaba la instrucción que daban a quien aspiraba al bautismo. En efecto, los once primeros capítulos contienen las siguientes materias (lo que se refiere directamente a Dios y a Jesucristo había sido ya resumido en el primer libro, en las pláticas de principio de conversión): la inmortalidad del alma y el libre albedrío, la obediencia a la Iglesia romana, los siete artículos de la fe pertenecientes a la divinidad de nuestro Señor Jesucristo, los siete artículos pertenecientes a su humanidad, el amor al prójimo y declaración de los siete mandamientos que atañen a él, el amor de Dios y los tres mandamientos que a éste refieren y los de la Iglesia, las catorce obras de la misericordia y el gozo del cielo, el bautismo, la misa y el sacramento de la Eucaristía, el signo de la cruz, el padrenuestro y el credo. Sigue el discurso o "plática que se hizo a todos los catecúmenos el día que se baptizaron". Después prosigue el catecismo: se tratan los sacramentos de matrimonio, comunión, penitencia, los siete pecados capitales, el sacramento de la confirmación y los enemigos del alma. Hay que distinguir, por tanto, dos partes en este catecismo: en la parte preparatoria al bautismo se ha eliminado cuanto no es necesario para su digna y válida recepción, reservando lo restante para la instrucción que había de seguir al bautismo. Nadie podía casarse, comulgar,[23] confesarse y recibir la confirmación sin haber sido antes bautizado y no había, por esto, inconveniente alguno en retardar la instrucción acerca de estos sacramentos.

Si la enseñanza preliminar de Motolinía nos ofrece el mínimo, podremos decir, sin duda alguna, que las *Pláticas* de los Doce ofrecen el máximo. Hasta hay ciertas indicaciones acerca de las jerarquías angélicas, serafines, querubines, tronos, dominaciones, que nos parecen superfluas para una enseñanza inicial, y aun de excesiva complicación.[24] Nada es más probable que Sahagún haya hecho arreglos en esta materia, cuando no puede dudarse que sólo notas informes llegaron a sus manos; pero es difícil creer, si tenemos en cuenta sus escrúpulos de historiador, que haya llegado a darse licencia de adiciones tan importantes. Era, por otra parte, la presentación pública de los Doce, digámoslo así, ante los indios, y precisamente la parte selecta de los indios; sabían, exagerándola quizá, la ciencia filosófica y las capacidades intelectuales de la clase directora formada por príncipes y sacerdotes. De ahí que tal vez juzgaran que si convenía para la plebe una formación puramente rudimentaria, por el contrario para la clase superior y más capacitada mentalmente era necesario dar una información lo más completa que permitieran las circunstancias, antes de que esa clase diera el paso decisivo de su adhesión a la nueva fe que estaba a punto de dar. No escatimaron, por ello, los misioneros, ni las precauciones necesarias para disipar sus temores, ni las explicaciones útiles para doblegar su resistencia intelectual, ni los pormenores y datos precisos para que la decisión definitiva fuera con todo conocimiento de causa.

No hay para qué decir que el problema de la instrucción previa al bautismo sólo se presentaba con referencia a los adultos y a los niños de edad suficiente para juzgar por sí mismos. Y esto sólo en los primeros años. En un país caído ya casi por completo bajo el dominio de una nación cristiana, y en el cual la autoridad eclesiástica podía, sin dificultad alguna, entregarse a la necesaria dirección y organización de las cosas espirituales, ningún inconveniente había en que se administrara el bautismo a los infantes y a los niños aún no llegados a la razón, o llegados a ella pero sin la capacidad para recibir una instrucción religiosa, cualquiera que ésta fuera.[25] Por principio, los franciscanos sólo daban el bautismo a los niños el domingo, después de la misa. Era cuando los indios tenían que llevar a sus pequeñuelos para que se los bautizaran. Igual procedimiento usaron los agustinos en Michoacán: sólo en domingo se confería el bautismo a los niños, salvo en el caso de peligro de muerte. Sin embargo, en las regiones populosas, los franciscanos, de acuerdo con lo prescrito en la Junta Eclesiástica de 1524,[26] fijaron dos días a la semana para el bautismo de los niños: el domingo, después de la misa, y el jueves, después de las vísperas. Los indios, sin embargo, preferían a menudo otros días y otras horas; mejor dicho, no tenían día ni hora, y aun de noche se presentaban. Muchas veces había que pasar sobre la regla, para no escandalizarlos, o para no desanimar sus buenas disposiciones: ya sabían ellos que a todas horas serían recibidos.[27]

Con todo el celo y esmero que los misioneros tuvieron, llegó a suceder que algunos adultos no fueran bautizados, o que llegaran a la edad adulta algunos niños sin haberlo sido. Nacieron de ahí dificultades que los religiosos resolvieron ingeniosamente. En efecto, muchos indios, llevados de la corriente general, no se atrevieron a confesar que no eran cristianos, o que no habían sido bautizados, para ser más exactos; se pusieron el nombre que quisieron y se acercaron a los sacramentos de confesión y comunión, llegando a casarse en regla, como si de hecho fueran miembros regulares de la Iglesia. Cuando, sea por investigaciones de los religiosos, sea por confesión de los mismos indios atormentados por el remordimiento, se descubrió este abuso sacrílego, hubo necesidad de proceder con sumo tacto y prudencia, para evitar tanto el escándalo de unos como la desesperación de otros. En vez de reprenderles con vehemencia su descuido y su engaño, los acogían con alegría, como almas tímidas o ligeras en su obrar que eran, y aun condescendiendo con su amor propio se les concedía darles el bautismo cuando lo solicitaban y en secreto. Pero si para quitar los temores a quienes se hallaran en caso análogo se prefería hacer el bautismo en público, se ponía grande empeño en que las ceremonias fueran lo más suntuosas y solemnes, como si el padre celebrara el regreso del hijo pródigo. Más delicadeza era necesaria cuando estos indios eran casados y sólo uno de los dos consortes estaba sin bautismo, si éste deseaba que la otra parte no conociera su estado. Los religiosos hallaban entonces pretextos para que aquellos casados se dieran las manos y renovaran su consentimiento, revalidando su matrimonio, sin que la parte que permanecía *bona fide* pudiera conjeturar que la otra no estuviera bautizada al hacer su matrimonio *in facie Ecclesiae*, y —agrega el cronista—, “esto se hace sin pesadumbre, porque esta gente es muy fácil para persuadillos y atraellos a lo que

conviene por buenos medios".[28]

Pero, al fin, ésta sólo era una dificultad práctica y de puro pormenor. Otras dos más graves, de orden teológico una, y de carácter ritual la otra, se presentaron a la consideración de los misioneros. La primera era la que menos podía esperarse: ¿tienen los indios suficiente capacidad racional para ser sujetos aptos para el bautismo? Por absurda que hoy nos parezca, esta objeción se hizo.[29] Al menos, hubo quien la atribuyera al padre fray Domingo de Betanzos. Sin duda injustamente. Nos parece el padre Betanzos un carácter muy fogoso, espíritu mediocremente equilibrado, pero no sin inteligencia. Parece gratuito atribuirle una opinión tan abiertamente contraria al buen sentido. Nada en su vida, por otra parte, nos autoriza a pensar que haya podido proponer tal objeción movido de mala fe o de carencia de celo. Era éste lo que menos le faltaba. Pero su carácter arrebatado le creaba enemigos. Fue, con toda probabilidad, víctima de mentirosas informaciones o, por lo menos, involuntariamente inexactas. Si los indios hubieran sido animales carentes de razón, hubiera sido lícito arrebatarles sus bienes y reducirlos a esclavitud. Entonces es muy creíble que algunos españoles ambiciosos se dieran mañas para hacer creer a la gente que la teología del padre Betanzos estaba en favor de su rapacidad. Quienes pudieron, sin vacilaciones, echar abajo del púlpito al agustino fray Alonso de Soria por predicar contra la servidumbre de los indios[30] podían muy bien haber patrocinado tal calumnia. Por lo demás, la idea flotaba ya en el ambiente, pues en 1532 fray Francisco de Vitoria[31] creía deber suyo el refutarla. Como quiera que haya sido, lo cierto es que don Sebastián Ramírez de Fuenleal, en dos cartas, una del 11 y la otra del 15 de mayo de 1533, escribía desde México al Emperador que, según noticias recibidas en América, el padre Betanzos, en España a la sazón, había declarado ante el Consejo de Indias que los naturales eran incapaces de asimilar la doctrina cristiana; y volvía al mismo tema en su carta de 8 de agosto del mismo año. El obispo de Tlaxcala, también dominico como Betanzos, creyó su deber escribir al papa Paulo III una carta en defensa de los indios. Con cierto colorido que parece del estilo de fray Bartolomé de las Casas, hacía de ellos un entusiasmado retrato, muy uniformemente laudatorio para ser verdadero, y demostraba que las acusaciones que se hacían a los indios no eran sino para disimular en los religiosos falta de celo, y en los laicos, el ansia de sujetarlos y adueñarse de sus bienes, en particular de sus tierras.[32] Por su parte, la orden de predicadores envió a Roma a fray Bernardino de Minaya con el encargo de lograr que la Santa Sede resolviera definitivamente la cuestión.[33] En sus bulas *Veritas ipsa* y *Sublimis Deus,* de principios de junio de 1537,[34] Paulo III recuerda que Cristo mandó a los apóstoles ir a enseñar a todas las naciones, sin excepción alguna, y declaró que nada podía autorizar el despojo de los indios, hombres racionales, del beneficio de la libertad y de las luces de la fe católica.

En línea paralela con el conflicto anterior, en el cual se ocultaban intereses que nada de apostólico tenían, se iba desarrollando otro, que fue necesario que la misma Sede Suprema resolviera casi en el momento mismo en que el anterior, y que traía en disputas a los dominicos y agustinos con los franciscanos. Éstos habían llegado primero y tenían

enormes territorios que cristianizar, al mismo tiempo que su personal era, proporcionalmente comparado con el número de candidatos, muy reducido, sobre todo al principio. Por consiguiente, cada religioso tenía que bautizar verdaderas multitudes. Algunas cifras nos darán alguna noción de la realidad. Según la carta que escribió Zumárraga al capítulo general de Tolosa el 12 de junio de 1531, y la que envió fray Martín de Valencia en igual fecha al padre Matías Weynssen, los franciscanos tuvieron que bautizar a partir de 1524 más de un millón de paganos.[35] El mismo fray Martín, en carta a Carlos V de 17 de noviembre de 1532,[36] indica un mínimo de un millón doscientos mil para el periodo de 1524 a 1532. Pedro de Gante, en una carta del 27 de junio de 1529,[37] habla de catorce mil bautismos por día. Finalmente, en 1536, en el momento mismo en que Motolinía redactaba el tercer capítulo de su Tratado segundo, se bautizaban semanariamente en Tlaxcala de trescientos a quinientos niños. El mismo autor calcula en cerca de cinco millones el número de indios bautizados de 1524 a 1536.[38] Esta cifra, tan superior a la de Zumárraga y Valencia, aun teniendo en cuenta de cuatro a cinco años, no es inadmisible, pues sabemos que por el año 1529 la evangelización dio un gran salto hacia adelante,[39] y es sabido que el promedio de los bautismos fue mucho más elevado de 1532 a 1536 que de 1524 a 1532. De todas estas consideraciones resulta un hecho bien averiguado: que los franciscanos tenían que dar el bautismo a un crecido número de personas. De ahí nació la costumbre de reducir las ceremonias a lo estrictamente esencial, en tratándose del bautismo de adultos y niños grandes. "Al tiempo del bautismo —escribe Motolinía—,[40] ponían todos juntos los que se habían de bautizar, poniendo los niños delante, y hacían sobre todos el oficio del bautismo, y sobre algunos pocos, la ceremonia de la cruz, flato, sal, saliva, alba; luego bautizaban los niños cada uno por sí con agua bendita… bautizados primero los niños, tornaban a predicar y decir a los adultos examinados lo que habían de creer, y lo que habían de aborrecer, y lo que habían de hacer en el matrimonio, y luego bautizaban a cada uno por sí." [41] Al principio no había óleo ni crisma;[42] en 1537 escribía Zumárraga que se había esforzado en imponerlos a una multitud de confirmandos que aún no lo habían recibido.[43]

Como puede verse, no se trata de bautismos por aspersión y sin cuidado individual de cada sujeto, de los cuales tenemos algunos ejemplos en la historia de las misiones.[44] A pesar de esto, las otras dos órdenes juzgaban que la muchedumbre de candidatos al bautismo no era motivo muy grave para suprimir lícitamente algunas ceremonias, y hubo en ellas quien pretendiera que al obrar de este modo los franciscanos pecaban mortalmente. Otros opinaban también que sólo en Pascua y en Pentecostés deberían ser bautizados los adultos. Y, en todo caso, sólo el peligro de muerte autorizaba a limitarse a lo estrictamente esencial.[45] Desde 1534, un año después de su venida, los agustinos tomaron la costumbre de no conferir el bautismo a los adultos sino en cuatro ocasiones en el año: Navidad, Pascua, Pentecostés y la fiesta de San Agustín, y la administración del sacramento se hacía no solamente con todas las ceremonias del ritual, sino con la mayor solemnidad posible. Convocaban a todos los moradores de los pueblos vecinos al

pueblo escogido para la administración del bautismo, y casas y calles de aquél se adornaban con festones de hojas y flores. Los neófitos, vestidos con sus ropas más limpias, se colocaban en fila y dos sacerdotes —pues dos habían de hallarse en esta ocasión— iban haciendo los exorcismos preliminares; en seguida uno de ellos imponía a los catecúmenos el santo óleo; de ahí iban pasando a la fuente bautismal, donde el otro sacerdote les confería el bautismo. Seguían los demás ritos, repartiéndose los dos sacerdotes su colación en la misma forma que antes. Entre tanto sonaban la música y las campanas y todo terminaba con un sermón, en el cual se recordaba a los nuevos cristianos las obligaciones que acababan de contraer. Por la tarde había danzas *(mitotes)* y todo género de regocijos.[46]

Como en esta materia no se pudo llegar a un acuerdo, este proceso, al igual que el anterior, fue turnado a Roma. El dominico fray Juan de Oseguera recibió la comisión especial de ir a defender la manera de pensar de su orden. En su bula *Altitudo divini consilii* el papa Paulo III, el 1º de enero de 1537,[47] dejando a un lado el problema de la validez de los bautismos conferidos sin todas las ceremonias, tal vez porque no cabía duda acerca de ella, ya que el rito esencial se había respetado, desaprobó el principio de los franciscanos, reconociendo por otra parte su buena intención; mandó que en lo futuro, excepto en caso de urgencia, no se omitiera la menor ceremonia; además, dio licencia para que las ceremonias de la sal, el *Ephpheta,* la vestidura blanca y el cirio se hicieran solamente con algunos pocos; pero insistió en que el sacramento había de administrarse con agua bendita, y la catequesis y los exorcismos, lo mismo que la unción del crisma, tenían que hacerse individualmente. Quizá por indicación de alguno de los misioneros de México declaró que era necesario que los indios estuvieran hondamente penetrados de la grandeza del sacramento y no fueron tentados a confundirlo con el lavatorio pagano, usado en su gentilidad.[48]

Para llevar a efecto esta bula el sínodo eclesiástico del 27 de abril de 1539 reunió con el obispo de México y los de Michoacán y Antequera a un buen número de religiosos, al comisario general de los franciscanos y a los provinciales de las tres órdenes.[49] Se preocupó por definir cuáles eran los casos de necesidad urgente que la bula no precisaba y los redujo a cuatro, a saber: asedio, naufragio, enfermedad grave y peligrosa e inseguridad del país, con peligro próximo de muerte. Hizo más cortos los exorcismos y dejó al ministro la responsabilidad de juzgar si el candidato estaba o no preparado, pero mandó que se respetaran todas las ceremonias cuanto más fuera posible, que a todos se impusiera el óleo y el crisma y no se diera el bautismo a los adultos fuera del tiempo pascual. Ordenó, finalmente, la publicación de un *Manual* de adultos que sirviera de guía a los misioneros. Fue impreso tal *Manual* desde 1540, pero por desgracia no se conocen de él sino las dos últimas fojas.[50]

Tanto la bula como las decisiones sinodales fueron mal acogidas por los franciscanos; algunos de ellos querían que se incluyeran en los casos de necesidad urgente, según ellos lo habían practicado, el crecido número de candidatos y el escaso número de ministros. Con todo, se sometieron y suspendieron los bautismos de adultos. Pero esta conducta

duró poco: tres o cuatro meses, dice Mendieta.[51] En efecto, escribe Motolinía: "Esto duró tres o cuatro meses, hasta que en un monasterio que está en un llano que se llama Quecholac, los frailes se determinaron de bautizar a cuantos viniesen, no obstante lo mandado por los obispos; lo cual como fue sabido por toda aquella provincia fué tanta la gente que vino, que si yo por mis propios ojos no lo viera no lo osara decir."[52] Parece que no hubo sanción alguna contra tales hechos. ¿Se debió a la impotencia de los obispos ante la inmunidad de los regulares? Quizá prefirieron no reavivar un conflicto cuyas causas por sí mismas tenían que irse extinguiendo. Un número cada vez mayor de misioneros facilitó la administración del bautismo con todas las ceremonias mandadas y, más aún, con el correr del tiempo, la cristianización progresiva de la sociedad indígena, ya sólo por excepción, exigió el bautismo de multitudes y aun el de los adultos. Ya entonces, desde niños los indios eran agregados a la Iglesia de Jesucristo con el bautismo recibido poco después de su nacimiento.

Hemos pasado con rapidez sobre estas dificultades acerca de la administración del bautismo porque, a juicio nuestro, no influyeron de modo realmente hondo ni en el progreso ni en el desarrollo de la evangelización. Quitada esa vegetación parásita, los procedimientos de los misioneros mexicanos aparecen en la realidad regulados al mismo tiempo por una prudencia sencilla y por un atrevimiento grandioso. No bautizar de prisa, sin ton ni son, quien quiera que fuera, en cualesquiera condiciones, pero tampoco cerrar las puertas del reino de los cielos a quien deseara con ansias entrar a él; no obligarle a esperar indefinidamente su entrada a la Iglesia, una vez que se tenía en las manos cuanto podía asegurar y gobernar su perseverancia.[53] Por consiguiente, nada de catecumenado propiamente dicho: sólo una breve formación acerca de las cosas esenciales, seguida de un examen elemental. Como se ha hecho notar con justicia,[54] este sistema de suprimir el catecumenado y admitir al bautismo en masa hizo posible la formación de una compacta cristiandad en unos cuantos años. Notemos también con qué esmero, instintivo o voluntario, se guardaron los misioneros de México de soluciones extremas: ni bautismo apresurado y sin preparación, ni espera indefinida con preparación exageradamente prolongada: la primera hubiera sido muy peligrosa; la segunda, muy discutible.[55] Hallamos ya aquí ese carácter de mesura y equilibrio, esa desconfianza de métodos sistemáticos y absolutos, ese eclecticismo que nos parece son uno de los rasgos dominantes de la misión mexicana.

[1] Acerca del catecumenado, *cf*. el excelente resumen del padre Pierre Charles, *Les Dossiers d'Action Missionaire*, núm. 126, y *Les Conversions*, informe de la Octava Semana de Misiología, Lovaina, 1930, pp. 176-184.

[2] *Cf.* A. Brou, *Saint François Xavier, Conditions et méthodes de son apostolat,* Brujas, 1915, pp. 36-39.

[3] *Ibid*., I, p. 135. Ver también *ibid*., pp. 131 *ss*., y II, pp. 256 *s*., lo mismo que *Conditions et méthodes*..., pp. 36-39.

[4] Lorenzana, *Concilios provinciales, primero y segundo, celebrados en… México…, en los años de 1555 y 1565*, pp. 42 *s*. Icazbalceta, *Zumárraga*, p. 99, insinúa que la decisión de la junta de 1539 *(vid. infra):* "ninguno baptice a cada paso ni albedrío" es también una crítica dirigida a ciertos religiosos que bautizaban sin ton ni son.

[5] *Op. cit*., p. 208.

[6] Grijalva, lib. I, cap. 25, f. 44 ft. *Cf*. también f. 43 vt.-b (pp. 139-141).

[7] Lib. III, cap. 32, pp. 256-257. *Cf*. Icazbalceta, *Zumárraga*, p. 95.

[8] Tello, cap. CLXXXV, p. 566.

[9] Carta del 27 de junio de 1529. Véase más abajo.

[10] "El P. Fray Martín de Valencia sabiendo por el P. Gante que Ixtlilxuchitl y los demás Señores sus deudos y vasallos sabían la doctrina, y pedían el bautismo, dio principio con eso a bautizar a los de Texcuco…" (*Obras históricas de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*, I, p. 399).

[11] Motolinía, I, cap. 4, p. 27.

[12] *Requerimiento que se hizo a los Indios de Nueva Galicia en* CDIAI, III, pp. 369-377, y en especial pp. 370-373, y Luis Pérez Verdía, *Historia particular del Estado de Jalisco*, I, Guadalajara, 1910, pp. 168-173. Nótese que estos dos programas mínimos no difieren gran cosa del que impuso el Concilio de Lima a los candidatos al bautismo (*cf. Instructions aux missionaires*, pp. 216 *s*.), sólo que resultan más breves, particularmente el de Motolinía. Hay que agregar aún que este religioso, después del artículo referente a Dios, añade: "y tras estos los que más pareció decirles por entonces", de donde puede colegirse que la instrucción previa al bautismo era mucho más amplia.

[13] Basalenque, lib. I, cap. 2, f. 7 ft. Para los dominicos, Dávila Padilla, lib. I, cap. 21, p. 80 a.

[14] *Historia*, II, cap. 4, p. 112.

[15] Hacemos nuestras estas expresiones de las *Notas* del misionero protestante M. Dieterlen, en Allier, *op. cit*., I, p. 517.

[16] Mendieta, lib. III, cap. 32, p. 257.

[17] *Vid. supra*, p. 110, n. 2.

[18] Acerca del porqué de esta mutilación, *vid. supra*, pp. 134-135.

[19] Pou y Martí, pp. 23 *s*. [*Vid*. en el Apéndice, RMEH, p. 112.]

[20] *Idem*.

[21] Pou y Martí, pp. 23 *s*.

[22] *Cf*. Pou y Martí, p. 25 (= 301).

[23] En el siglo XVI estaba en desuso la primitiva costumbre, restaurada hoy día y además recomendada por el ritual, de dar la comunión acabado de recibir el bautismo.

[24] *Cf. Revue d'Histoire Franciscaine*, julio, 1925, pp. 437-439, y *Études et documents*, pp. 181-183.

[25] *Cf*. Mendieta y Tello, pasajes citados en la p. 167.

[26] *Cf*. Hernáez, *Colección…*, I, p. 54, y F. H. Vera, *Col. de Documentos Eclesiásticos*, II, p. 382-384. Se da el nombre de Junta Apostólica o Eclesiástica de 1524 a una reunión de los franciscanos y otros sacerdotes que se hallaban en la Nueva España por esa fecha: inexactamente se la suele llamar primer concilio mexicano (*cf*. Cuevas, *Historia*, I, p. 171).

[27] *Cf. Códice Franciscano*, pp. 92 *s*., y Basalenque, lib. I, cap. 2, f. 8 vt.-b.

[28] *Ibid*., pp. 91 *s. Cf*. también Dávila Padilla, lib. I, cap. 39, pp. 144 b-145 a.

[29] Seguimos en esta exposición principalmente al padre Cuevas (*Historia*, I, pp. 226-237), basado en documentos inéditos.

[30] Mendieta, lib. IV, cap. 2, p. 367.

[31] *Cf. Documents de la Vie Intellectuelle*, julio-agosto, 1930, pp. 41-44. François Rousseau, *L'idée missionaire aux XVIe et XVIIe siècles*, París, 1930, pp. 52 *s*., y Francisco favier Montalbán, S. J., *El patronato español y la conquista de Filipinas*, Burgos (1930), pp. 23 *s*.

[32] *Cf*. Dávila Padilla, lib. I, cap. 43, pp. 160 b-180 b, y Lorenzana, *Concilios*, texto latino, resumen castellano en Hernáez, I, pp. 56-65. *Vid*. nota de Streit en BM, I, p. 14.

[33] Dávila Padilla, lib. I, cap. 30.

[34] Existen efectivamente dos bulas acerca de esta cuestión y este hecho ha sido motivo de confusiones. Se halla en el texto con versión castellana de la bula *Veritas ipsa* en Dávila Padilla, lib. I, cap. 30, pp. 111 b *ss.;* texto latino en Franciscus Matritensis, *Bullarium, Discalceatorum*, I, p. 138; texto latino, resumen castellano en Hernáez, I, pp. 102 *s*., y F. H. Vera, *Col. Doc. Ecl*., II, pp. 237 *s*. Texto latino en Lorenzana, *Concilios*, pp. 33-34. Traducción castellana sola, según el AGI, Patronato, I-I-I, en Robert Levillier, *Organización de la Iglesia y Órdenes Religiosas en el Virreinato del Perú en el siglo XVI*, II, pp. 53-54. Por lo que toca a la bula *Sublimis Deus*, el padre Cuevas ha dado en dos reproducciones el facsímil y la traducción española (*Documentos*, pp. 84-86 y 88, e *Historia*, I, pp. 232 y 235-237, texto castellano solo, según la ed. de Levillier, *op. cit*., II, pp. 55-56). Ambas bulas están datadas en "IV Nonas Junii"; las traducciones las fechan el 2 de junio. Acerca del problema en su conjunto, podemos remitir al lector a Pablo Hernández, S. J., *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús,* 2 vols., Barcelona, 1913, I, pp. 43-49 y 58-63. El padre Hernández hace notar con justicia que deben distinguirse dos problemas, el de la procedencia de la esclavitud de los indios *(Veritas ipsa)* y el de su aptitud para ser cristianos (*Sublimis Deus y* el breve *Pastorale officium* al cardenal Tavera, el 29 de marzo de 1537). El texto castellano del breve *Pastorale officium* se halla en Levillier, *op. cit*., II, pp. 47 *s*.

[35] Adoptamos para la carta de Zumárraga la cifra rectificada de Mendieta y Gonzaga (sobre este punto, *vid.* Icazbalceta, *Zumárraga*, p. 355 n., y *Opúsculos varios*, II, p. 83 n.), por ser más verosímil en sí misma y por estar de acuerdo con la de Martín de Valencia. Sobre estos textos famosos, *vid*. Harrisse, *Bibliotheca Americana Vetustissima*, Nueva York, 1866, núm. 119, pp. 179-183; Ch. Leclerc, *Biblioteca Americana*, París, 1867, num. 26, pp. *8 s.;* Icazbalceta, *Zumárraga*, pp. 354 *s*. (apéndice, pp. 57-62) y *Opúsculos varios*, II, pp. 80-83; Cristóbal Pérez Pastor, *La imprenta en Medina del Campo*, Madrid, 1895, pp. 29-31; J. Toribio Medina, *Biblioteca Hispano-Americana*, Santiago de Chile, 1898, núm. 119; H. de Castries, *Sources inédites de l'Histoire du Maroc*, 1ª serie, España, I, París-Madrid, 1921, pp. 8-14, y Streit, *Bibliotheca Missionum*, I, pp. 9-12 y 29-30, y II, pp. 76 y 78. Nótese a propósito de la *Chronica Compendiosissima* de Amando de Zierikzee que el continuador de esta obra, a partir de 1525, es Francisco Titelmans (*cf*. Henri de Vocht, *François Pierre Titelmans*, extractos de *Biographie National… de Bélgique*, t. XXV, pp. 3 b-5 a). Acerca de la forma en que pueden utilizarse las cifras dadas por los antiguos misioneros, *cf*. A. Brou, "Les statistiques dans les anciennes missions", *Revue d'Histoire des Missions*, 1º de septiembre de 1929, pp. 361-384. Los ejemplos que se dan están tomados de las misiones de Asia únicamente.

[36] *Cartas de Indias*, IX, p. 55. Duplicada, fecha 18 de enero de 1533, en Icazbalceta, *Nueva Col.*, II, pp. 177-186.

[37] Traducción castellana en Daza, lib. II, cap. 23, pp. 91 *s*. Texto latino y traducción castellana, en

Icazbalceta, *Bibliografía*, pp. 394-400. El padre Cuevas da (*Historia,* I, pp. 159-161) una traducción española parcial de acuerdo con Kieckens. Sobre este texto *vid.* también Harrisse, *op. cit*., núm. 186, n-308-310; Driks, *op. cit*., pp. 97-99, y T. Medina. *Bib. Hispano-Americana*, núm. 93.

38 *Ibid*., II, cap. 3, pp. 107 *s*. Un poco más arriba dice más de cuatro millones (cap. 2, p. 105). También *cf*. cap. 4, p. 113, cap. 7, p. 127, y III, cap. 3, p. 164.

39 Motolinía, II, cap. 1, pp. 99 *s*.

40 Motolinía, II, cap. 4, pp. 110-111. Torquemada, lib. XVI, cap. 8, p. 155.

41 La expresión en ambos autores es poco clara, pero queda explicada por lo que dicen más abajo: "el exorcismo, que es el oficio del bautismo" (p. 113); la concisión no favorece aquí a la claridad. El rito del *flato* puede considerarse como una manera de referirse al exorcismo.

42 No fue conocido en México el aceite antes de la llegada de los españoles.

43 Carta de 13 de febrero de 1537 a Suero del Águila, en *Revista de Archivos,* 1901, p. 491.

44 El doctor Nicolás León se inclina a creer que el bautismo por aspersión se practicó. Por lo demás, él mismo dice que las crónicas franciscanas lo niegan. En todo caso, no hemos hallado una prueba decisiva.

45 *Cf*. la carta de Zumárraga al Consejo de Indias, México, 8 de febrero de 1537, en Cuevas. *Documentos*, pp. 73-74 (*cf*. Gregorio de Santiago, *Ensayo*, VI, p. 201); esta carta había sido ya publicada por A. M. Fabié, *Nueva Col. de Doc. para la Historia de México*, núm. 2, en BRAH, XVII, 1890. *Vid.* también Icazbalceta, *Zumárraga*, Ap., pp. 95 *s*.

46 Grijalva, lib. I, cap. 25, fs. 44-45 (pp. 141 *s*.), y Basalenque, lib. I, cap. 2, fs. 7 *s*. *Cf*. Icazbalceta, *Zumárraga*, p. 103, n. 1.

47 Se halla el texto de esta bula impreso al principio del repertorio ficticio de la Biblioteca Nacional de Madrid, manuscrito 10.081. *Vid.* también Mendieta, lib. III, cap. 37, pp. 269-271. Ripoll, *Bullarium... Discalceatorum*, I, pp. 135-138, y Lorenzana, *Concilios Provinciales*, pp. 29-33. También en Hernáez, I, pp. 65-67. Vera, *Col. Doc. Ecl*., II, pp. 220-224. Icazbalceta, *Zumárraga*, pp. 98 *s*., y Levillier, *op. cit*., II, pp. 49-52. La fecha que da Cuevas (*Historia*, II, p. 172) es totalmente fantástica. Tal vez se deba a una de las numerosísimas erratas de imprenta que deslustran su obra.

48 Fuera de las obras ya señaladas, pueden consultarse para la historia del conflicto referente al bautismo, Mendieta, lib. III, caps. 36-39, pp. 267-279, y Grijalva, lib. I, cap. 26. También la biografía de Motolinía por J. F. Ramírez, en Icazbalceta, *Colección*, I, pp. LIV-V y LXII-LXIII.

49 Acerca de esta junta *vid*. art. "Baptisterio", en "tabla svmaria de las materias y cosas más notables" que se halla al fin de la obra de fray Juan Bautista, en hojas no numeradas, *Advertencias para los Confesores de los Naturales* ..., Primera Parte, México, M. Ocharte, 1600. Debemos a la bondad de don Luis González Obregón haber podido examinar el ejemplar que posee de este rarísimo libro, que se halla encuadernado con otro no menos precioso del mismo autor: *Confessionario en lengua mexicana y castellana. Vid*. también Icazbalceta, *Zumárraga*, pp. 99 *s*., y el Apéndice principalmente, pp. 117-135. F. H. Vera, *Col. Doc. Ecl*., II, pp. 384-407. Cuevas, *Historia*, I, pp. 429-431, y Streit, BM, II, pp. 107 *s*. El obispo de Tlaxcala, fray Julián Garcés, se adhirió a este parecer sin haberse hallado presente, lo cual relata así Motolinía: "se ayuntaron, de cinco obispos que en esta tierra hay los cuatro" (pp. 112 *s*.). En cambio, no alcanzamos a comprender la nota del padre Cuevas (*Historia*, I, p. 430, n.), que nos parece enredarlo todo y que sin razón critica a Icazbalceta.

50 Estas hojas, que provienen de la biblioteca de Pascual Gayangos, se conservan hoy en la Biblioteca Nacional de Madrid, B. U., 3148. *Vid.* Icazbalceta, *Zumárraga*, pp. 243-248; Bibliografía, pp. 2-6. Nicolás León, *Vasco de Quiroga*, pp. 34-39, y Streit, BM, II, p. 108. El *Itinerarium* de Focher nos conserva una parte de este *Manual* (fs. 94 *ss.), y* el *Códice Franciscano* lo reproduce en su conjunto, pp. 87-91.

51 Mendieta, lib. III, cap. 39, p. 375.

52 Motolinía, II, cap. 4, p. 113.

[53] El señor Roelens, partidario en general del largo catecumenado, reconoce que puede abreviarse cuando los convertidos van a vivir en un medio cristiano fervoroso (*Bulletin des Missions*, noviembre-diciembre, 1929, p. 512).

[54] P. Charles, *Le Mexique*, en DAM, núm. 66.

[55] Y discutida efectivamente, *cf*. el informe del padre Dufonteny, C. SS. R., acerca de "Les griefs des indigenes au sujet de l'apostolat", pp. 30-32 (en *Autour du problème de l'adaptation*, informe de la Cuarta Semana de Misiología, Lovaina, 1926); *Le Conversions*, lugar ya citado, y Laveille, S. J., *L'Évangile au centre de l'Afrique. Le P. Van Henexthoven*, Lovaina, 1926, pp. 182-183 y 312-313.

V. EL CATECISMO

Necesidad de una instrucción complementaria después del bautismo. 1. La enseñanza del catecismo entre los frailes menores. Organización práctica. Catequistas. Enseñanza de los niños; ayuda que éstos prestaron en la conversión del país. 2. Materia de la enseñanza catequística entre los franciscanos. La *Doctrina* de fray Alonso de Molina; sus relaciones con los catecismos españoles contemporáneos. El esfuerzo de adaptación. Los cuadros y la música. 3. La enseñanza del catecismo entre los dominicos. La *Doctrina* en cuarenta sermones. Procedimientos individuales: fray Gonzalo Lucero en la Mixteca. El catecismo entre los agustinos; esfuerzos desarrollados para elevar la vida espiritual de los indios.

JAMÁS se administraba el bautismo sin instrucción previa, como acabamos de ver, si no era en caso de urgente necesidad. Pero como la institución del catecumenado prácticamente no existía, esta instrucción tenía que ser sumaria y limitada a los puntos fundamentales. Era imposible, por consiguiente, abandonar a los recién bautizados a los riesgos y dificultades de la vida cristiana con tan precaria formación religiosa. Hubo por ello necesidad de organizar la enseñanza complementaria tanto para los adultos como para los niños.

1

Aquí, como siempre, gracias a la abundancia de fuentes franciscanas para la historia de aquellos tiempos, tenemos mucha más información acerca de la obra y procedimientos de los menores en esta materia. En toda población en que hubiera un convento había de enseñarse el catecismo de manera regular todos los domingos y días de fiesta.[1] Muy de mañana, los vigilantes de cada cuartel o barrio, llamados *merinos*, en las grandes ciudades, y los *alcaldes*, en los pueblos, tenían que despertar a su gente. Cada barrio o cada pueblo en grupo se encaminaba a la iglesia, con la cruz por delante y rezando oraciones por el camino. Llegados al templo se "hacía la cuenta", o como hoy diríamos, se pasaba lista y se tomaba nota de los faltantes, cuya ausencia no podían justificar el merino o el alcalde. Esta vigilancia era estrictamente rigurosa: al principio de la predicación del Evangelio se imponían muy severas sanciones, pues en 1539 tuvieron que prohibir el uso de azotes, la cárcel y los grillos a los indios "por razón de enseñar la doctrina cristiana".[2] Prohibición que, por lo demás, parece no haberse observado del todo, pues en 1570 todavía se habla de la costumbre de dar media docena de azotes sobre la ropa a los indios negligentes, "y este es su modo de castigo que siempre han tenido y tienen".[3] Bien se percibe cuán necesaria era una doctrina estricta en la dirección de los neoconversos, ya que éstos eran inclinados al olvido y a la negligencia por la misma blandura de su carácter.[4] Por lo general, la reunión se hacía en los atrios o cementerios, a veces enormes, en torno de la cruz central, que aún hoy día en muchos lugares se conserva; las mujeres en lugar distinto de los hombres;[5] todos repitiendo en

alta voz, por dos o tres veces, alguna parte del catecismo.[6] A todo esto seguía un sermón para todos y al fin la celebración de la misa.[7]

Pocos como eran, los franciscanos no hubieran podido llevar a la práctica de manera regular y en forma general esta enseñanza si no se hubieran ayudado de los indios de confianza, auxiliares muy eficaces lo mismo de los religiosos que de los funcionarios civiles. Estos indios, a quienes se daba el nombre de *fiscales* o *mandones,* en español, y *tepixque* o *tequitlatoque,* en náhuatl, no sólo tenían el cargo de reunir a los de su barrio para llevarlos a la enseñanza del catecismo y a la misa, sino que entraba en sus deberes presentar al obispo en la visita a la parroquia los jóvenes y los adultos no confirmados, vigilar porque todo el mundo se bautizara y cumpliera con la confesión de Cuaresma, procurar la celebración en regla de los matrimonios, el bien avenirse de los casados, reprimir y denunciar a las autoridades los adulterios y concubinatos, denunciar a los ebrios impenitentes y a los vendedores de licores embriagantes que favorecían este vicio para su propio lucro, lo mismo que a los brujos y envenenadores y, en general, a cuantos fomentaban las creencias o prácticas paganas. En los pueblos de visita, o sea aquellos poblados menores en que no residía sacerdote alguno, sino solamente iba de tiempo en tiempo, más o menos regular, estos indios fiscales cuidaban de la conservación y limpieza del templo, llevaban un registro de los bautismos, bautizaban ellos mismos en caso de necesidad urgente, ayudaban a los agonizantes a bien morir, presidían los entierros, recordaban al pueblo los días de guardar y los de abstinencia o ayuno, etcétera.[8]

Claro está que eran los franciscanos mismos quienes formaban y educaban a sus *mandones.* En 1550 escribía a Carlos V el padre fray Rodrigo de la Cruz, desde el convento de Ahuacatlán en la Nueva Galicia, diciendo que la orden había fundado escuelas en las cuales se reunía a ciertos indios escogidos de cada pueblo; se les enseñaba a leer, escribir y contar, a rezar el oficio de la Santísima Virgen, conocido por el nombre de Horas de Nuestra Señora; después los hacían volver a su pueblo y allí ellos rezaban el oficio y enseñaban el catecismo, pues los padres sólo de tiempo en tiempo podían visitar esos pueblos.[9] Hay que notar que se trata aquí, a lo que parece, de una enseñanza previa al bautismo, y que más tarde en 1554 en la misma región, el padre fray Francisco Lorenzo y su compañero fray Miguel de Estivales usaron análogo procedimiento para la evangelización de los indios *texoquines*: llevaron a algunos al convento de Ahuacatlán, les enseñaron el catecismo y en seguida los regresaron a su tierra, con el cargo de enseñar a los demás, en particular a los niños, lo que ellos acababan de aprender.[10] En resumen, no es sino una organización de catequistas-censores, muy semejante a la que por estas mismas fechas practicaba San Francisco de Javier en las Indias Orientales.[11] Por desgracia, si conocemos la existencia y oficios de estos catequistas mexicanos, no tenemos dato alguno que nos ayude a precisar su número absoluto ni el proporcional en comparación con los religiosos.

Muy de notar es —y tendremos que hacer varias veces una observación análoga a ésta en otras materias— que la institución de los catequistas de que hemos hablado arriba haya llegado hasta nuestros días con poca modificación. Tienen muchos de los curas

rurales un fiscal que llega a hacer su representación en los pueblos sin sacerdote. Prácticamente él es quien lleva la dirección de la vida religiosa y moral de la comunidad; vigila la conservación y el decoro del templo, preside la organización de las fiestas, pide la mano de las jóvenes en nombre de los pretendientes, asiste a los moribundos y los amortaja al fallecer, cuida el camposanto, procura que los niños sean llevados al bautismo cuanto antes y hasta interviene en el nombre que para ellos ha de elegirse, y colecta y administra el dinero para las necesidades del culto.[12]

Sin descuidar la instrucción religiosa de los adultos, los franciscanos tuvieron el principal empeño en la de los niños. Acostumbraban dividirlos en dos categorías: los niños de la "gente baja", reunidos cada mañana después de misa en los atrios de los templos y repartidos en diversos grupos, conforme a sus grados de conocimiento del catecismo, proseguían el aprendizaje de éste, junto con las oraciones principales. Y nada más; acabada esta lección catequística, regresaban a su casa para seguir el aprendizaje de "los oficios y ejercicios de sus padres". En cada barrio o en cada vecindad se instituía un viejo de los más ancianos que había, el cual tenía el encargo de llamar y recoger a los de aquel barrio, llevarlos a la iglesia, mirar por ellos y volverlos a sus casas. En todo lo cual no hacían los franciscanos sino guardar la vieja costumbre, "porque a los tales viejos se les encomendaba este negocio, y también porque los muchachos les tenían más respeto y reverencia, y ellos más autoridad para guardarles y mirar por ellos".[13]

Otra era la manera de tratar a los hijos de los principales, que pueden asimilarse a una aristocracia, pues en ellos se ponía mayor solicitud, como que estaban llamados a gobernar más tarde a sus congéneres.[14] Estos niños nobles vivían en las escuelas anexas a los conventos en calidad de internos, con lo cual también los franciscanos adoptaron y adaptaron al mismo tiempo un antiguo uso de la gentilidad, pues antes de la Conquista los niños, al menos en parte, eran educados de una manera similar.[15] Mañana y tarde tenían sus clases en las escuelas y en ellas estudiaban el catecismo en primer término, como es natural, pero también eran "enseñados a leer y escribir y de éstos se escogían algunos para cantores de la iglesia", y otros aprendían "las ceremonias de ayudar a misa para servir de sacristanes". En general, eran ayudantes de los religiosos en el interior del monasterio. Se les acostumbraba a la oración mental y se les hacía disciplinarse penitencialmente. "Estos niños cada día entran puestos en orden, como en procesión, a la iglesia, a oír misa y Vísperas, y antes que los despidan de la escuela dicen a voces la doctrina, una vez antes de comer y otra a la tarde. Dos cosas son, que la costumbre y uso de ellas no puede dejar de aprovechar mucho para su cristiandad." [16]

No quedaron del todo excluidos de esta enseñanza superior los niños de más humilde origen. Al principio, de hecho, los caciques, nada deseosos de ver a sus hijos tan íntimamente unidos a los religiosos, sacerdotes de la nueva religión, mañosamente sustituían a sus hijos por los hijos de sus esclavos, que en este caso salían ganando.[17] Por otra parte, "algunos religiosos, no conservando la loable costumbre que en este caso tenían los indios de la Nueva España en tiempo de su infidelidad, han enseñado y

habilitado a muchos hijos de labradores y gente baja, de tal manera que se han alzado a mayores, y son ellos los que gobiernan en muchos pueblos, y tienen supeditados y abatidos a los principales, los cuales, antes que recibiesen la fe, eran sus señores absolutos".[18]

Si los franciscanos se interesaron tanto por la formación religiosa de los niños no fue solamente porque ellos representaban el futuro, lo mismo temporal que espiritual, de la Nueva España, sino porque previeron también, como los hechos probaron ser cierto, que en los niños hallarían los más fieles y activos colaboradores de su obra evangelizadora.[19] Así, fueron ellos los instructores de las niñas. Reunidas éstas en los atrios y divididas en grupos, eran confiadas a un joven que dominaba ya su catecismo y que quedaba convertido en profesor de ellas. Una vez que algunas de ellas llegaban a tener tantos conocimientos como sus maestros, tomaban su lugar en la enseñanza y los jóvenes no tenían ya por qué enseñar a las niñas.[20] Pero los jóvenes, especialmente los educados en los conventos, prestaron mejores servicios aún: hicieron oficio de misioneros de sus propias familias y de los demás indios; nadie sospechaba de ellos, nadie dudaba de su desinterés material y nadie se recataba de su curiosidad. Comenzaron, pues, a enseñar el catecismo a los adultos, a denunciar a los religiosos las secretas supersticiones de sus padres;[21] servían de intérpretes, llegada la ocasión, y repetían los sermones de los misioneros con la más honda convicción y el más persuasivo ardor.[22] Como que muchos de ellos tuvieron verdadera alma de apóstol. Motolinía nos refiere la historia de dos jóvenes indios de Tlaxcala que por su cuenta, "confesados y comulgados, y sin decir nada a nadie, se metieron por la tierra adentro más de cincuenta leguas a convertir y enseñar a otros indios, y allá anduvieron padeciendo hartos trabajos e hicieron mucho fruto".[23] Muñoz nos habla igualmente de dos jóvenes de Michoacán, educados por los franciscanos, Lucas y Sebastián, "que largos años predicaron a los indios, así convertidos como infieles, y ganaron muchas almas para Dios". Éstos fueron con los religiosos a la Cibola y su ayuda resultó verdaderamente preciosa.[24] Ni el martirio los hizo retroceder, como en el caso de Cristobalito, quien a los trece años fue asesinado por su propio padre a causa de que le quería hacer renunciar a su idolatría y a su embriaguez, o como en el caso de los dos niños de Tlaxcala, que con su vida pagaron su afán por descubrir y destruir ídolos.[25]

Hubo también abusos. A veces obraban los muchachos sin discreción, como es muy natural. Así, los chicos de la escuela de Tlaxcala apedrearon "muy regocijados", hasta darle muerte, a un pobre sacerdote de los ídolos que había respondido a sus preguntas diciendo ser el dios del vino, Ometochtli, y se defendían espetando: "Matamos al diablo que nos quería matar."[26] Y también, al lado de los apóstoles y de los mártires, se hallaban los hipócritas y canallas precoces. Estos misioneros juveniles no en todo caso fueron dignos de la confianza que en ellos se ponía; hubo de ellos quienes se aprovecharon de su autoridad para robar a los que los acogían, seducir a las mujeres y aun a las doncellas, y meter el desorden por dondequiera que iban. Otros llegaron, ya por

presuntuosa vanidad o quizá mejor, por simple tontería, a pronunciar extravagantes discursos, deformando la doctrina cristiana y "predicando desvaríos".[27] Con todo, en términos generales, este sistema de educación monástica parece haber dado buenos resultados. Así lo reconocieron el licenciado Salmerón y la Audiencia de México,[28] y este ministerio de los niños recibió una implícita aprobación del virrey Luis de Velasco en 1558.[29] Hubo otros inconvenientes del internado: mucho mejor nutridos, y sin el trabajo físico a cuya fatiga estaban hechos, los alumnos, si hemos de creer a Sahagún, "comenzaron a tener bríos sensuales y a entender en cosas de lascivia, y así los echaron de nuestras casas, para que se fuesen a dormir a casas de sus padres".[30] Una cosa queda en pie: que los franciscanos en sus crónicas no temen atribuir a los colaboradores juveniles el mayor mérito en la conversión de la Nueva España: "Si estos niños no hubieran ayudado a la obra de la conversión —dice Motolinía—,[31] … paréceme que fuera lo que escribió el Obispo de Tlaxcala al Emperador, diciendo: Nos los obispos sin los frailes intérpretes, somos como falcones en muda. Así lo fueran los frailes sin los niños", y Mendieta intitula uno de sus capítulos: "De cómo la conversión de los indios fué obrada por medio de los niños." [32] Las jóvenes, por su parte, mostraron casi tanto celo como los mancebos. Las que habían sido criadas en las escuelas que para ellas se abrieron, cuando salían del internado, es decir, a los doce años, se daban a la enseñanza del catecismo. Algunas no esperaban a haber terminado su educación y salían de tiempo en tiempo a enseñar la doctrina en los atrios, o en las casas particulares, y se dice que hacían buen número de conversiones.[33]

2

¿En qué consistía precisamente la enseñanza religiosa que los franciscanos daban a los indios, niños y adultos? En este punto podemos tomar como tipo la *Doctrina* de fray Alonso de Molina: es una de las más conocidas y es también la que más parece haber sido usada en general, no solamente por los franciscanos, sino aun por el clero secular;[34] asimismo es con toda probabilidad la doctrina breve, o sea un catecismo abreviado, que los obispos recomendaron en la junta de 1546, en la cual se resolvió la composición de dos doctrinas destinadas a los indios: "una breve y otra más extensa".[35] El texto náhuatl-castellano de la doctrina de Molina nos ha sido conservado por el *Códice Franciscano*.[36] Se divide en dos partes bien precisas en su materia. Primero, las oraciones y verdades esenciales que todo el mundo debe saber, al menos en principio, que se enseñaban en las iglesias y constituían la materia del examen de los candidatos al bautismo, matrimonio, confesión, comunión y confirmación: la señal de la cruz, el credo, el padrenuestro, el avemaría, la Salve Regina,[37] los catorce artículos de la fe —siete tocantes a la divinidad y siete a la humanidad de Jesucristo—, los diez mandamientos de Dios y los cinco de la Iglesia, los siete sacramentos, el pecado venial, el pecado mortal, los siete pecados

capitales y la confesión general: ésta, por excepción, está colocada al fin de la doctrina. La segunda parte contiene verdades complementarias, cuyo conocimiento no se juzgaba necesario para todos. Por esto, sólo se enseñaban a los niños alumnos de los conventos, que en alta voz las decían diariamente. Pero el libro andaba en manos de los adultos capaces de leerlo, o hacer que se les leyera en su casa, para adquirir así una formación doctrinal más adelantada. Esta segunda parte comprende las virtudes teologales, las catorce obras de misericordia,[38] los dones del Espíritu Santo, los sentidos corporales, las potencias del alma, los enemigos del alma, las bienaventuranzas, las dotes del cuerpo glorificado y los deberes de los padrinos.

En cuanto al fondo, la doctrina de Molina no presenta originalidad alguna. No es sino un calco de los catecismos usados a la sazón en la Península. Es también de notar que el padre Molina no aparece como autor sino como traductor de ella. Su catecismo nos hace pensar en la *Doctrina pueril* de Raymundo Lulio.[39] Pero el plan adoptado es casi el mismo que en los últimos años del siglo XV escribió el fraile jerónimo fray Pedro de Alcalá para los moros del Reino de Granada.[40] También en su conjunto es igual a la doctrina aprobada por el Concilio de Lima en 1583.[41] Es, finalmente, la misma, con variantes leves, que el catecismo del padre Ripalda dado a la luz pública en 1591, en Burgos, y un catecismo que apareció en Pamplona en 1606,[42] ambos destinados a los pequeños españoles. Hallamos así, en tratándose de la doctrina franciscana más divulgada, la prueba casi definitiva de lo que arriba hemos insinuado, en nuestro primer capítulo, o sea, que los misioneros de la Nueva España no tuvieron un esfuerzo general y metódico en la presentación del dogma. Este esfuerzo no aparece sino apenas en las *Pláticas* de los Doce, donde las mismas circunstancias lo imponían, ya que no iban dirigidas a convertidos, sino a personas que había que convertir y que se sabía estaban aferradas a sus creencias religiosas, y en la doctrina de los dominicos, de que vamos a ocuparnos abajo. Por lo que toca a la enseñanza del catecismo, por consiguiente, los franciscanos trataron a los indios casi como a los españoles, y para éstos se contentaron con adaptar, o simplemente transcribir, los catecismos publicados en la Península. La *Doctrina* impresa en 1544 o 1545 bajo el patronato de Zumárraga ¿no está acaso basada en la suma de doctrina del famoso luterano español Constantino Ponce de la Fuente, no condenado todavía por aquellas fechas?[43]

Pueden, sin embargo, advertirse rasgos que se aplican especialmente a México. Así, por temor a que una idolatría sustituyera a otra, los franciscanos insistieron muchísimo en que el culto dirigido a las imágenes no iba dirigido al objeto material, sino a lo que representaban. Por ejemplo, fray Maturino Gilberti en su catecismo tarasco se expresaba, de acuerdo con la traducción que él mismo dio: “no se adora ninguna imagen aunque sea el crucifixo, ni tampoco a Santa María, pero solamente por esto se figura el crucifixo o Santa María o los santos, porque solamente se traiga a la memoria la gran misericordia de Dios… y aunque delante del Crucifixo, de rodillas se adora, no empero se adora el Crucifixo porque solamente es hecho de palo, pero a Dios mismo nuestro Señor que está en el cielo”.[44] Y en su proceso declaró que él había así expresado su pensamiento para

dar a entender bien a los indios que no es la madera ni la imagen lo que se adora, y para desarraigar de ellos el espíritu de la vieja idolatría, lo mismo que para darles a entender que cuando el cristiano adora o venera las imágenes, su acto va más allá de la imagen para dirigirse a Dios, o al santo que ella representa.[45] Tanto insistió en esto, que fue uno de los pretextos para calificar sus proposiciones como sospechosas de protestantismo, y sus explicaciones de escandalosas y erróneas.[46] Por su lado, fray Francisco de Bustamante se levantó con violencia contra el culto de Nuestra Señora de Guadalupe y los milagros que se le atribuían, pues hubiera sido en vano, decía él, "haber hecho a los indios comprender que las imágenes no deben ser adoradas, porque son de madera o de piedra, y ahora traer la confusión a sus espíritus, al decirles que la imagen de Nuestra Señora hacía milagros".[47]

Los religiosos, por lo demás, lo mismo en esto que en otros asuntos, no eran esclavos del texto impreso: éste se destinaba principalmente a que los niños de los monasterios lo aprendieran de memoria y los indios lo leyeran en su casa. Siempre que se enseñara lo esencial, el religioso por su cuenta tenía amplitud de acción para tomar el plan que le agradara, agregando ya una consideración particular, ya quitando otra; se dejaba guiar por la naturaleza, capacidades y curiosidad de sus oyentes y disponía su enseñanza de la manera más eficaz para la salud espiritual de sus ovejas.[48] Allí, en las pláticas familiares, era donde se llevaba a la práctica la adaptación que hemos visto ausente de los libros; podía ser menos metódica, es verdad, pero era también menos fría, más maleable, más viva. Nada hubiera perdido esta acción si se hubiera hallado preparada y prolongada por el catecismo mismo que andaba en letras de molde.

El empleo de dos procedimientos principales, los cuadros y la música, marcan el modo de esta adaptación. Procedimientos ambos que son clásicos en la historia de las misiones. Inspirados en los manuscritos indígenas, algunos religiosos tomaron la costumbre de ayudarse de cuadros, de "pinturas", para la enseñanza de la doctrina cristiana. Hicieron pintar en un cuadro, pongamos por caso, los artículos de la fe; en otro, los diez mandamientos; en un tercero, los siete sacramentos, etc. El predicador ponía el cuadro a su lado y con una vara iba señalando cada figura, con sus correspondientes símbolos, mientras explicaba las verdades o los hechos allí representados. La experiencia probó que los indios adquirían de este modo un conocimiento más inteligente y más hondo de la fe católica.[49] Limitándonos a los más grandes nombres, es seguro que usaron este método Sahagún y Mendieta; éste había mandado pintar los misterios del Rosario para mover a devoción a los indios.[50] Hubo misioneros que compusieron catecismos en imágenes. Fray Pedro de Gante había hecho una doctrina entera de esta clase: en ella figuraban la señal de la cruz, el padrenuestro, el avemaría, el credo y diversas oraciones, el misterio de la Trinidad, los mandamientos de Dios y los de la Iglesia, los sacramentos y las obras de misericordia.[51] Fray Luis Caldera, que lo mismo que el padre Testera[52] desconocía la lengua de sus fieles, se sirvió de este método. Iba de pueblo en pueblo con grandes cuadros en que había mandado pintar los sacramentos, el catecismo, el cielo, el infierno y el purgatorio, y aun agregó medios más

expresivos y quizá no muy serios, pues para hacer que los indios se formaran una buena idea del infierno preparó una especie de horno, en el cual echó perros, gatos y otros animales, y después le prendió fuego: los gritos y aullidos de dolor de las pobres bestias infundieron a los indios espectadores un profundo horror.[53]

Como el canto era en la religión precortesiana un gran recurso del culto, así los misioneros aprovecharon el gusto de los indios por el canto y habiendo puesto en verso los mandamientos de Dios, lo mismo que el padrenuestro, el avemaría, el credo, etc., les enseñaron a cantarlos.[54] Pedro de Gante, a quien hallamos en todas partes, había compuesto para sus alumnos algunos versos acerca de la doctrina cristiana: "considerando, dice a Felipe II el 23 de junio de 1558, que antes de convertirse estos indios no cesaban de bailar y cantar en sus ceremonias religiosas, he compuesto versos en que ven cómo Dios se hizo hombre para salvar al mundo, cómo nació de la Virgen María concebida sin mancha de pecado, y donde aprenden también los mandamientos de ese Dios que los salvó".[55]

3

Si la doctrina del padre Alonso de Molina, tanto por la difusión que tuvo como por la confianza con que la engalanó el episcopado, puede tomarse como el tipo de los catecismos franciscanos, su pareja, el catecismo más amplio y mejor desarrollado, prescrito también por la junta de 1546, puede tomarse como tipo de los catecismos dominicos. En efecto, la doctrina en castellano que dio a luz pública en 1544 el dominico fray Pedro de Córdoba, con la ayuda de Zumárraga y Betanzos, fue designado por los obispos con el nombre de *doctrina larga*. Parecía ser útil a los indios a quienes se quisiera dar una instrucción más amplia y más sólida. Por esto los dominicos la tradujeron al náhuatl y en 1548 dieron una nueva edición, con ambos textos, castellano y náhuatl. De esta edición sólo se conoce un ejemplar, hoy conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, en donde hemos podido examinarla a placer.[56] Se hallan en esta doctrina los elementos comunes a todas las de su tiempo: las principales oraciones, los artículos de la fe, los mandamientos de Dios, los sacramentos, las obras de misericordia, los pecados capitales. Pero sus diferencias con la doctrina del padre Molina no consisten tanto en sus más precisas y amplias exposiciones[57] y su división en cuarenta sermones, como en su esfuerzo de adaptación, casi del todo ausente en el catecismo franciscano. Insiste el autor al principio en el amor desinteresado de los misioneros, en los peligros a que se han expuesto, los sufrimientos que han tenido que soportar, y todo esto únicamente por la salvación de los indios: sin los religiosos, ellos se habrían ido al infierno, como sus padres y mayores. Sólo la doctrina cristiana que se les ofrece puede facilitarles la ida al cielo: enseña la existencia de un Dios todopoderoso, de infinita perfección, totalmente distinto de los ídolos paganos, sin poder ni dignidad. Este Dios sumo es también la suprema bondad: no acepta sacrificios sangrientos y sacrificarle

hombres sería ofenderle. Es igualmente, la suprema sabiduría: todo lo sabe, todo lo ve, nada escapa de su conocimiento, ni aun los más secretos pensamientos. En el Juicio Final descubrirá todos los actos ocultos, lo mismo buenos que malos. No hay que creer que sólo es pecado lo que se ve: se puede pecar no sólo de obra, sino también por puro pensamiento. Y el autor que tal vez había advertido, como Sahagún y como su hermano de hábito Lucero, una tendencia de los indios a la hipocresía,[58] y temía por lo mismo que entre ellos se incubara un formalismo farisaico, insiste mucho y con energía en el pecado de intención.

Por lo que toca a los procedimientos individuales, el programa que siguió Lucero entre los indios de la Mixteca y acerca del cual nos ha dejado Dávila Padilla muchos pormenores, nos parece el más digno de interés. Vamos a tomarlo como ejemplo. Se dedicó el padre Lucero a enseñar la doctrina a los indios con la mayor simplicidad, haciendo cuenta que eran niños, y con la mayor lentitud, porque a su juicio sólo a pasos lentos pueden avanzar y es muy importante no abrumarlos. Su trabajo comenzó con un aspecto negativo: probar a los indios que la adoración al sol, la luna y las estrellas era un absurdo, para lo cual les hizo algo así como un curso de cosmografía; les presentó una esfera y con ella demostró cómo los astros obedecen a Dios y nada más. En seguida les explicó la necesidad de admitir la existencia de Dios, primer motor, creador de cielos y tierra y de todos los seres vivientes, autor de las leyes que deben guardarse para recibir premio y cuya infracción acarrea tremendos castigos. Desarrollando estas consideraciones, les habló de la inmortalidad del alma, del paraíso y del infierno, de la Redención. También este religioso usaba grandes cuadros en que estaba pintado todo esto,[59] y los mandó instalar en un lugar público para mover a curiosidad a los indios y hacer que procuraran hallar la explicación con sus preguntas. Se veía en uno de estos cuadros a Dios en la plenitud de su gloria, rodeado de ángeles y santos, entre los cuales figuraban algunos indios —nótese bien este rasgo—, y el padre les explicaba que aquellos eran los indios convertidos que habían vivido hasta su muerte en el servicio de Dios y guarda de sus mandamientos. Abajo del cuadro se presentaba a la vista el infierno, con sus penas, su fuego oscuro que devora a los condenados junto con los demonios y también allí aparecían algunos indios, y el padre les explicaba que eran los que habían rechazado la fe, o habiéndola recibido, no vivieron de acuerdo con ella y sus mandamientos, o si los habían quebrantado, no habían hecho después penitencia. En otro cuadro había un río o un lago —“grandes aguas”—, que figuraba el vaivén inconstante de la vida presente; dos canoas iban bogando allí; la primera, llena de indios e indias con el rosario al cuello o en la mano, dándose algunos disciplina, orando otros, todos rodeados de ángeles con los remos en las manos, los cuales iban dando a los navegantes. Era la canoa que bogaba hacia el cielo, pintado arriba del cuadro y que se prolongaba hacia el primero, ya conocido. Había en torno de esta canoa demonios que asediaban a los navegantes, tratando de impedirles su camino, pero se veía a los ángeles en su defensa y los mismos indios navegantes se defendían con el rosario. En la otra canoa, por el contrario, viajaban gozosos los demonios: iban cortejando a indios e indias que se dedicaban a embriagarse bebiendo en grandes vasos, se golpeaban unos a otros, se

mataban, o bien se entrelazaban en deshonestas posiciones. Volaban sobre ellos los ángeles, les ofrecían el rosario, trataban de inspirarles buenas resoluciones, pero los desdichados desdeñaban todo esto y no podían desviar ojos y pensamiento de sus tristes placeres, de sus vasos de vino y de las mujeres que les ofrecían los demonios. Éstos llevaban los remos y se apresuraban en la marcha hacia el infierno, que se veía pintado en la parte inferior del cuadro. El padre hacía lo posible por mostrar la mayor compasión para con aquellas pobres víctimas del mal y de inspirarla a sus oyentes, así como una santa envidia para con los que navegaban hacia el cielo, guiados por los ángeles y por el rosario.[60] Cuando los indios que habían comprendido bien lo que los cuadros representaban acababan de explicar los asuntos a los indios que no los comprendían del todo, el misionero les predicaba un sermón de la misma materia. Les exponía en seguida los diez mandamientos que hay que guardar para ir al cielo y cuya infracción expone a las torturas del infierno. Convencido de que los indios eran lo que San Pablo dice, *ad oculum servientes,*[61] que no hacían ni bien ni mal, sino bajo la vigilancia ajena, insistía mucho en que Dios está en todas partes, que todo lo ve y que para Él no hay ni tinieblas, ni secreto alguno.[62]

Entre los agustinos no parece haber sido muy diferente la enseñanza del catecismo de lo que era entre franciscanos y dominicos. Los moradores de los pueblos se juntaban cada día en la iglesia a son de campana, y sea dentro del templo, sea en el atrio, por espacio de una hora se les enseñaba el catecismo. Después se despachaba a los adultos y se retenía a los niños, a quienes se hacía aprender varias oraciones vertidas a sus lenguas nativas. Al principio las sesiones de catecismo fueron dos, una por la mañana y otra por la tarde, y cada una duraba dos horas, pero se dejó este sistema tan pronto como los indios comenzaron a adquirir formación. Lo mismo que los franciscanos, se sirvieron los agustinos de los indios ancianos y también, como ellos, eran muy estrictos en el dominio y vigilancia de la asistencia. Había en sus pueblos de visita fiscales que normaban la vida religiosa. Y, todavía de acuerdo con los franciscanos, en las escuelas adjuntas a sus conventos recogían niños que a su juicio merecían instrucción más amplia y una educación más esmerada. En esas escuelas, además del catecismo, les enseñaban a leer, escribir, cantar, tocar instrumentos y los empleaban para ayudar la misa y atender la sacristía, y aun como escribanos y secretarios.[63]

Sin llegar a conducirlos hasta el sacerdocio, ni siquiera a abrirles las puertas de la vida religiosa, fueron quizá los agustinos, entre las tres órdenes, quienes mayor confianza mostraron en la capacidad espiritual de los indios. Veremos en el siguiente capítulo cómo fueron ellos los más decididos partidarios de que se diera a los indios no solamente la comunión, sino también la extremaunción, que los franciscanos apenas les daban, principalmente en los comienzos. Tuvieron los agustinos para sus fieles muy altas ambiciones, y éste es el rasgo distintivo de su enseñanza, en parangón con la de las otras dos órdenes. Intentaron iniciar a los indios en la vida contemplativa. Nos refiere Escobar que él vio aún en el convento de Cuitzeo, en Michoacán, un cuadro "en la pared y testera", y en él, "pintada la vida mística, la cual por aquel lienzo, explicaba el ministro a

la muchedumbre. Evidente prueba de que conocieron nuestros Venerables Padres, capacidad en los indios para comprender los escalones de la Escala, que allí representa".[64] De tales palabras parece deducirse que era la *Escala espiritual* de San Juan Clímaco la allí figurada. Sabido es que esta obra tuvo en México su importancia; fue traducida por el dominico fray Juan de Estrada, o de la Magdalena, y esta traducción castellana pasa por el primer libro que se imprimió en México, entre 1535 y 1540, antes del *Manual de adultos*, de que hablamos a propósito del bautismo, por más que hasta la fecha no se conozca ejemplar alguno de dicho libro.[65]

No sabemos, por desgracia, cuáles hayan sido los resultados de esta enseñanza de los agustinos con vistas a la espiritualidad, que presenta tan curioso aspecto. Ya en tiempo de Escobar, que escribió al comenzar el siglo XVIII, no estaba en práctica. Pero no sabemos la causa de su desaparición, que bien pudo ser o la incapacidad definitiva de los alumnos o la falta de celo de los maestros.

[1] Por una de sus ordenanzas de 30 de junio de 1536, el virrey Antonio de Mendoza prohibió formalmente que se hiciera trabajar a los indios en domingo o día de fiesta de guardar (Cuevas, *Documentos*, p. 54).

[2] Icazbalceta, *Zumárraga*, Apéndice, p. 122, y F. H. Vera, *Doc. Ecl*, II, pp. 390 *s*.

[3] *Códice Franciscano*, p. 66.

[4] El mismo Zumárraga escribía en 1537: "así como tienen los naturales necesidad de ser atraídos a nuestra fe con beninidad y amor, así después que son miembros de la Iglesia han menester muchas veces algún piadoso castigo, porque de su condición natural son tan descuidados aun en lo temporal, cuanto más en lo espiritual, que siempre han menester espuela, ni quieren venir muchos a la doctrina, ni hacer otras cosas a que la religión cristiana los obliga si no son a ello compelidos" (Cuevas, *Documentos*, p. 68. *Vid*. p. 489).

[5] *Cf. Disertaciones* de Alamán, II, p. 236, y Valadés, *Rhetorica Christiana*, Cuarta Parte, cap. 23, p. 212.

[6] El arzobispo Montúfar, en una información sobre la cual hemos de volver (CDIAI, IV, pp. 498 *s*.), pretende que muchos indios repetían el catecismo sin entender nada, como "pericos". Pero ¿estaba en la capacidad de los misioneros volver inteligentes a los que no lo eran? En Brasil, también en el siglo XVII, los indios aprendían las oraciones sin entenderlas (*cf. Vieira brasileiro*, París-Lisboa, 1921, II, p. 337).

[7] Acerca de todo esto, *cf. Códice Franciscano*, pp. 66-67: Mendieta, lib. III, cap. 28, pp. 245-247, y Vetancurt, III, p. 22. Según el tenor de este último parecería que la enseñanza del catecismo se haría pasada la misa, en tanto que el *Códice Franciscano* y Mendieta hablan expresamente de que era antes. Punto secundario, por lo demás: pudo bien variar el orden, según los tiempos y según las personas de los mismos misioneros.

[8] *Cf. Códice Franciscano*, pp. 79-84. *Vid*. Cuevas, *Documentos*, p. 285, y Valadés, *op. cit*., Cuarta Parte, cap. 23, p. 212.

[9] Cuevas, *Documentos*, p. 159.

[10] Tello, cap. CLXXV, p. 567 y cap. CXLII, p. 475.

[11] *Cf*. A. Brou, *Saint François Xavier*, I, p. 227, y *Conditions et méthodes*, pp. 56 *s*. Acerca de los catequistas en general, *cf*. Bernard Arens, S. J., *Manuel des Missions Catholiques*, Lovaina, 1925, pp. 213-215, así como la información del padre Dubois, S. J., en la Cuarta Semana de Misiología, *Autour du problème de l'adaptation*, Lovaina, 1926, pp. 75-86.

[12] *Cf*. Carlos Noriega Hope, *Teotihuacán*, II, pp. 225 y 254, y Fortino López R., "Estudios sobre la vida de los indios. Los otomíes", en *El sistema de escuelas rurales en México*, México, 1927, p. 95. Este artículo es una monografía acerca del pueblo de Santiago Mezquititlan (Querétaro), por desgracia muy tendenciosa. Nos parece difícil seguir al autor cuando dice que en el matrimonio de los indios el fiscal hace las veces de sacerdote. No parece verosímil que a un pueblo tan accesible no pueda ir un sacerdote católico. Nótese la injerencia de los fiscales en el gobierno de las cosas religiosas en estas palabras de monseñor Vera y Zuría, arzobispo de Puebla: "Los que llaman mandones o fiscales quieren ejercer absoluta autoridad sobre el párroco y no permiten que se haga alguna mejora sin su consentimiento. Sin embargo, el señor cura es hombre de tesón…" (*Cartas a mis seminaristas*, p. 109). Y un poco más abajo, al hablar de otra parroquia: "cada año se eligen los fiscales de la cabecera y de los pueblos por plebiscito popular, quienes pretenden tener dominio absoluto sobre el párroco. Fiscalizan sus actos a sol y sombra, *a solis ortu usque ad occasum*. Prácticamente resulta que aquí la autoridad de la Iglesia no reside en el Romano Pontífice, ni en el obispo, ni en el párroco, sino en el fiscal, representante del pueblo". También es digno de leerse lo que sigue (*ibid*., páginas 279 *s*.).

[13] *Códice Franciscano*, pp. 63-64, y Motolinía, II, cap. 9, p. 138.

[14] *Cf*. Motolinía, I, cap. 3, p. 24.

[15] *Cf*. Sahagún, lib. III, Apéndice, caps. 4 a 8 (ed. 1938, I, pp. 288-298). *Vid*. el artículo del padre Höltker, *Die Familie*, pp. 515-517.

[16] *Códice Franciscano*, pp. 64 *s*. También Sahagún, *ut supra*, la carta de fray Martín de Valencia y sus

compañeros de 17 de noviembre de 1532 en *Cartas de Indias*, IX, p. 56 (duplicata de 18 de enero de 1533 en Icazbalceta, *Nueva Col.*, II, pp. 177 *ss.*); la carta de Pedro de Gante a Felipe II, México, 23 de junio de 1558, pp. 472 *s.*, en Icazbalceta, *N. Col.*, II, pp. 222 *s.*, y 230 *s.*, y CDIAI, XL, Madrid, 1883, pp. 472 *s.*, 495, 508 *s.*, etc. Vetancurt, III, p. 23, parece confundir las dos clases de alumnos.

17 Motolinía, III, cap. 14, p. 218.

18 *Códice Franciscano*, pp. 62 *s.*

19 "Considerando [fray Martín] —escribe Moles (cap. XVI, f. 36 vt.)— que aquellos auian de ser maestros de sus padres, y de todos los demás en las cosas de la fe, como lo fueron…" Daza, lib. II, cap. 7, p. 30, usa casi de idénticos términos.

20 Mendieta, lib. III, cap. 52, p. 318. *Cf*. Icazbalceta, *Opúsculos varios*, II, p. 427.

21 Motolinía, I, cap. 2, p. 20, y cap. 4, p. 28. También Sahagún, *loc. cit*. En la Nueva Granada igual servicio hicieron los jóvenes a San Luis Beltrán; *cf*. Wilberforce, O. P., *Vie de Saint Louis Bertrand*, trad. Folghera, París, s. f. [1904], p. 165. Como notábamos, no se tiene desconfianza de los niños siempre, y Allier cita el caso de un misionero protestante que era iniciado generalmente por los niños en las supersticiones de sus padres, entre los negros (*op. cit.*, II, p. 263).

22 *Cf*. Cuevas, *Historia*, I, p. 184.

23 Motolinía, II, cap. 7, p. 128. Todo esto pasaba en 1536.

24 Muñoz, pp. 403 *s.* De estos niños es de quienes quiere hablar Frejes (*Historia breve*, p. 156).

25 Relata esta historia Motolinía en III, cap. 14, pp. 218-228. Nosotros tradujimos el admirable texto para el *Bulletin Catholique International*, 1º de febrero de 1929, pp. 80-88 (*Études et documents*, pp. 169-178); también se halla la misma historia en Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, lib. II, cap. 8, pp. 245-248; Mendieta, lib. III, caps. 25-27, y Dávila Padilla, lib. I, caps. 22-23, pero todos siguen la narración de Motolinía. *Vid*. en Lemmens, *Geschichte*..., pp. 215 *s.*, otros ejemplos de martirio de jóvenes catequistas.

26 Motolinía, III, cap. 14, pp. 218-221, y Mendieta, lib. III, cap. 24. *Cf*. Schmidlin, *Katholische Missionsgeschichte*, p. 336.

27 *Cf*. CDIAI, XL, pp. 474 *s.*, 496 *s.*, 510, 522, etc., y Cuevas, *Documentos*, p. 186, pero principalmente, p. 493, estas palabras de Zumárraga: "Envían a los muchachos sus criados a predicar por los pueblos sin que religioso que entienda lo que digan esté presente, y contece predicar desvaríos…" (instrucciones a sus representantes en el Concilio de Trento).

28 Carta de Salmerón a Carlos V de 22 de enero de 1531 en CDIAI, XIII, Madrid, 1870, p. 190, y carta de la Audiencia al mismo, 14 de agosto de 1531, *ibid.*, XLI, Madrid, 1884, p. 84.

29 En carta inédita, al Rey y con fecha de 30 de septiembre de 1558. AGI, Audiencia de México, 58-3-8, en efecto el Virrey da su apoyo al proyecto de fray Francisco de Toral, a la sazón provincial de los franciscanos, que quería fundar en Guadalajara un colegio de niños misioneros: "se haga un colegio de niños… para que de aquel colegio se repartan niños por todo el reyno [de Nueva Galicia] a enseñar la doctrina cristiana…"

30 Sahagún, después del cap. XXVI del libro X (ed. 1938, III, p. 83).

31 Sahagún, *op. cit.*

32 Motolinía, III, cap. 15, p. 229. Mendieta, lib. III, cap. 17, p. 221. *Cf*. también lib. III, Prólogo al cristiano lector, p. 171, y cap. 32, p. 258. El padre Trinidad escribe por su lado, lib. II, cap. 6, p. 220 a: "Fué esta educación de los niños de tanta importancia para la conversión de los Gentiles de aquellos Reynos de la Nueva España que se les debe atribuir gran parte a ella." Sobre la obra de los niños, *cf*. además Pedro de Gante, carta del 27 de junio de 1529 (*vid. supra*, p. 175, n. 35). Muñoz Camargo, *op. cit.*, 242; Daza, lib. II, cap. 21, p. 816, y Vetancourt, III, pp. 11 *ss.* Tiene interés comparar con todos estos textos el de un jesuita francés, el padre Martin, que el padre Brou reproduce en *Conditions et méthodes*, pp. 48 *s.* Se podrá comparar, por ejemplo, lo que hacían los jesuitas en el Extremo Oriente (*Lettres de saint François Xavier, passim* y II, p. 70; *Conditions et méthodes*,

pp. 40 *s.*) y en el Brasil (Simão de Vasconcelos, *Chronica da Companhie de Jesus no Estado do Brasil*, 2ª ed., 2 vols., Lisboa, 1865, *passim)*. Acerca de la cuestión en general, *cf*. "Fr. Thoonen Conversion of Parents through the Children", en *Les Conversions*, informe de la VIII Semana de Misiología, Lovaina, 1930, pp. 160-170.

33 *Cf*. AIA, marzo-abiil, 1929, p. 261.

34 *Descripción del Arzobispado de México*, México, 1897, pp. 86, 132 *s.* y 259.

35 Acerca de todo esto, *cf*. Icazbalceta, *Zumárraga*, pp. 188 *s.* y 266-268, y F. H. Vera, *Apuntamientos históricos de los Concilios Provinciales Mexicanos y privilegios de América*, México, 3893, p. 8.

36 Págs. 33 *ss.* Acerca de esta doctrina, *cf*. nuestro Apéndice I, núm. 6.

37 La Salve Regina, poco conocida hoy por los fieles, aunque ha conservado un lugar eminente en la liturgia era en la España del siglo XVI, al igual que todo el oficio de la Virgen Santísima, sumamente popular. *Cf*. Bayle, *Santa María en Indias*, pp. 24, 5457 y 63.

38 Bien sabido es que se dividen en siete corporales y siete espirituales. *Vid.* nuestro Apéndice II (La doctrina de los dominicos). En aquella época, las obras de misericordia formaban parte de la enseñanza catequística.

39 La *Doctrina pueril* se divide en tres partes, cuyo análisis nos da Probst: educación religiosa, educación moral, educación científica. Dejaremos, como es natural, la última. La educación religiosa contiene catorce artículos de la fe, diez mandamientos y siete sacramentos; siete dones del Espíritu Santo, ocho bienaventuranzas y siete gozos de la Virgen Santísima. La educación moral abarca el conocimiento de las virtudes teologales y de las cardinales, los pecados capitales y tres leyes morales: natural, religiosa antigua y religiosa nueva, o sea cristiana (J. H. Probst, *Caracter et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle*, Tolosa, 1912, pp. 176-189).

40 *Cf*. mis dos artículos "Morisques et Indiens" en JSA, 1926, pp. 350, 357, y "Remarques sur T'Arte' et le 'Vocabulista' de Fr. Pedro de Alcalá", en *Memorial Henri Nasset*, París, 1928, t. II, pp. 229-236 (*Études et documents*, I, pp. 209-228).

41 *Cf*. Levillier, *op. cit.,* I, pp. 186-189.

42 *Cartilla para enseñar a leer a los niños. Con la doctrina Christiana que se canta*… Pamplona, MDCVI. La *Doctrina* de Ripalda fue editada en Madrid otra vez en 1909 por Juan M. Sánchez. Hay que notar que, según el apéndice de esta edición, ha sido traducida a diversas lenguas de América y Filipinas: tágalo, zapoteca, guaraní, mixteca, visaya, náhuatl.

43 *Cf*. Marcel Bataillon, "Erasme au Mexique", en *Deuxième Congrès National des Sciences Historiques*, Argel, 14-16 abril, 1930; Argel, 1932, pp. 31-44.

44 *Libros y libreros*, p. 11. Otra versión más con leves variantes, en p. 12.

45 *Ibid*., p. 21.

46 *Ibid*., p. 34.

47 *Vid. Información que el arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, mandó practicar con motivo de un sermón que en la fiesta de la Natividad de Nuestra Señora (8 de septiembre de 1556) predicó en la capilla de S. José de Naturales del Convento de S. Francisco de Méjico, su Provincial Fray Francisco de Bustamante acerca de la devoción y culto de Nuestra Señora de Guadalupe*, Madrid, 1888, pp. 1-54. Segunda edición más completa, en México, 1891. *Cf*. mi artículo en *Revue d'Histoire des Missions*, junio de 1931, p. 254, y aquí *infra*, p. 300.

48 "… con esto les decía cada uno de los frailes lo más y mejor que entendían que convenía para la salvación de los Indios…" (Motolinía, I, cap. 2, p. 21). También el manuscrito náhuatl de la Biblioteca del Cabildo de Toledo estudiado por los padres Atanasio López y Lucio Mª Nuñez, que lo atribuyen a fray Andrés de Olmos, trae estas palabras en castellano: "El ministro de la doctrina que se quiera de aprovechar de este aparejo de penitentes puede añadir o quitar auisos o preguntas, conforme a la provincia do estuviera." "Descriptio codicum franciscalium Bib. Ecclesiae Primatialis Toletanae", en AIA, julio-diciembre, 1919, pp. 402 *s. Vid.* también el cap.

IV del Concilio de 1555: "… y los intérpretes religiosos, y clérigos deben instruir, y doctrinar los indios en las cosas más necesarias a su salvación y dexar los mysterios, y cosas arduas de nuestra Santa Fe, que ello no podrán entender, ni alcanzar, ni de ellos tienen necesidad por agora" (Lorenzana, *Concilios provinciales*, p. 45).

49 *Códice Franciscano*, p. 67, y Mendieta, lib. III, cap. 29, pp. 249-250. *Vid.* Valadés, *Retórica*, Segunda Parte, cap. 27, p. 95, y Cuarta Parte, cap. 23, pp. 212 y 221, y más aún el grabado de la p. 211.

50 *Cf.*, por lo que toca a Sahagún, a Simeón en el Sahagún de Jourdanet, p. LXITI, y J. M. A. Aubin, *Mémoires sur la peinture didactique*…, p. 24, y por lo que toca a Mendieta, *vid.* Vetancurt. IV, p. 147.

51 *Cf*. Narciso Sentcnach, "Catecismos de la doctrina cristiana en jeroglíficos para la enseñanza de los indios americanos", en *Revista de Archivos*, 1900, pp. 599-609. Pérez Bustamante reprodujo una parte de esta doctrina entre las pp. 96-97 de su *Don Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España*, Santiago, 1928. Acerca de los catecismos en figuras, *vid*. Aubin en la obra citada en la nota anterior, pp. 22-30, y E. Boban, *Documents pour servir à l'histoire du Mexique*, II, París, 1891, pp. 171-182.

52 Arriba hemos mencionado el caso del padre Testera, *vid*. p. 127.

53 Muñoz, p. 417. La palabra *caldera* parece indicar que Muñoz, sin darse cuenta, ha guardado más bien un apodo que un nombre propio. El apodo pudo nacer de esta manera de enseñar tan extravagante. No se tiene otra noticia de este religioso fuera de la referencia de Muñoz.

54 Motolinía, III, cap. 3, pp. 64 *s*.

55 Icazbalceta, *Nueva Colección*, II, pp. 223 *s*. y 231 *s*.

56 Al fin de esta obra damos, en el Apéndice II, la descripción y análisis de esta doctrina: allí se hallarán todas las referencias y pormenores necesarios y a este apéndice remitimos a los especialistas.

57 Sabido es que en principio la doctrina de fray Pedro de Córdoba se destinaba a los principiantes: no deja de ser sorprendente, por lo mismo, que la hayan escogido para doctrina larga. Ya Icazbalceta había llamado la atención sobre tal anomalía (*Zumárraga*, pp. 262-265 y 302). No hay duda alguna en la identificación de la obra: el texto la prueba sin discusión (*vid*. Apéndice II) y el uso del clero secular lo refrenda, pues en 1548 la tenía por tal. *Cf*. *Descripción del Arzobispado de México*, pp. 49, 132 y 170.

58 También Sahagún, Advertencia, citada arriba, ed. 1938, III, p. 83. Acerca de esta dificultad, *vid*. Lumholtz, *op. cit*., I, p. 326. Para lo que se refiere al padre Lucero, véase *infra*.

59 Puede verse en Cuevas, *Historia*, I, entre las pp. 216-217, una fotografía de una doctrina en ideogramas usada por los dominicos.

60 Bien sabido es que los dominicos tienen especial atención al culto del rosario. También San Luis Beltrán en la Nueva Granada trató de inspirar la misma devoción a los indios (Wilberforce, *op. cit*., p. 331). La idea de las dos canoas no es sino una aplicación de la tradicional de las dos barcas de la muerte, que hallamos en el teatro peninsular, en especial en Gil Vicente: *cf.* M. Menéndez y Pelayo, *Antología de poetas líricos castellanos*, t. VII, Madrid, s. f., pp. CLXXXVI *s*.

61 "Que sirven porque los ven." [T.]

62 Dávila Padilla, lib. I, cap. 81, pp. 320 b-324 a. Burgoa también habla de los cuadros de fray Gonzalo Lucero (*Geográfica Descripción*, cap. III, fs. 12 vt. *s*.), pero de modo menos preciso. Menciona también (*Palestra*, cap. XII, f. 34 vt.) los cuadros que usaba Lucero en la Alta Zapoteca: el padre explicaba en lengua náhuatl, y los principales, que entendían la lengua azteca, traducían al zapoteco la predicación del padre.

63 Grijalva, lib. II, cap. 6, f. 72, p. 226, y Escobar, cap. VIII, pp. 96 *s*.

64 Escobar, cap. XLV, pp. 660 *s*. *Cf*. cap. VIII, p. 95.

65 Menéndez y Pelayo, *Antología de poetas hispano-americanos*, I, Madrid, 1893, p. XVII, no habla sino de la *Breve y más compendiosa doctrina* de Zumárraga (cuya existencia es dudosa, *cf*. Icazbalceta, *Zumárraga*, p. 243) y del *Manual de adultos*. Gayangos consideraba el manual como anterior a la *Escala espiritual*, pues su ejemplar, conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid (*vid. supra*, p. 178, n. 50), tiene escrito a mano:

"Primer libro impreso en México." Acerca de este problema, *cf*. Harrisse, *Bib. Amer. Vetustissima*, pp. 365-377, núm. 232; Dávila Padilla, lib. II, cap. 57, p. 670 a, y en pos de él, a Franco, lib. Ill, cap. 37, p. 565; González Dávila, *Teatro*, f. 23; Baltazar de Medina, núm. 815, f. 233 ft.; Quetif y Echard, II, p. 252 b. Más tarde, Martínez Vigil, p. 278; Icazbalceta, *Opúsculos varios*, I, pp. 17-22; Luis González Obregón, *México viejo,* París-México, 1900, p. 593, y José T. Medina, *La imprenta en México*, I, pp. XLVII *ss.,* están por la prioridad de la *Escala*. Nosotros pensamos que tuvo más difusión de la que piensan Icazbalceta y Fernández del Castillo (*Libros y libreros*, pp. 586 *s*.).

VI. LA ADMINISTRACIÓN DE LOS SACRAMENTOS

Facultades que la Santa Sede concedió a los religiosos en orden a la administración de su sacramento. 1. Matrimonio. Dificultad de la poligamia; su importancia, su desaparición progresiva. El problema canónico del matrimonio de los polígamos. Matrimonio de los indios nacidos ya en el cristianismo. El primer matrimonio de indios cristianos. 2. Sacramento de la penitencia. Método de franciscanos y agustinos. La confesión prehispánica y la confesión cristiana; noción del pecado entre los indios. Las dificultades de Michoacán y la solución de fray Juan Bautista de Moya. Entusiasmo de los indios por la confesión; insuficiencia de los misioneros. La absolución y la penitencia; las mortificaciones corporales. 3. La comunión; discusiones acerca de la capacidad y dignidad de los indios con orden a ella. Conducta de la Santa Sede y de las autoridades de la Iglesia. La comunión entre los franciscanos. Dominicos y agustinos. Complejidad de la cuestión. La confirmación y la extremaunción.

POR EL bautismo entraban los indios a la Iglesia: eran ya oficialmente cristianos. Debían, desde entonces, vivir como cristianos, y el misionero tenía el deber moral de proporcionarles medios para ello. Estos medios son los restantes sacramentos: matrimonio, confesión, comunión, confirmación. Para administrar estos sacramentos dio la Santa Sede a los religiosos las más amplias facultades por la bula llamada *Omnimoda*, de 6 de mayo de 1522;[1] facultades que más tarde confirmó el papa Pío V, después del Concilio de Trento, por la bula *Exponi nobis*, de 24 de marzo de 1567.[2] En efecto, la forma de trato espiritual a los indios fue, antes de promulgado el Concilio de Trento, que los religiosos conservaran la dirección espiritual de ellos en las regiones que habían convertido, sin más condición que la de haber sido nombrados por su legítimo superior, con el consentimiento de la autoridad seglar, representativa del Real Patronato. Era ésta la razón de que las parroquias de indios se llamaran *doctrinas* y no *parroquias* o *curatos.* Las doctrinas, a diferencia de las parroquias, no se concedían con título perpetuo, sino de manera interina solamente. El Concilio de Trento vino a echar por tierra esta organización demasiado simplista y elástica, al sujetar a los curas a la autoridad y dependencia del ordinario. Así se vieron obligados los religiosos a optar por uno de los términos de esta disyuntiva: o dejar las doctrinas o someterse plenamente a la jurisdicción de los obispos. A esta segunda solución se opusieron por parecerles contraria a la exención de los institutos regulares; la primera era imposible por la insuficiencia del clero secular en cuanto a número y competencia. Esto obligó a Felipe II a pedir al papa que no se hiciera modificación alguna en el régimen de los indios. A tal petición y a tal estado de cosas correspondió la bula *Exponi nobis* y en cuyos preceptos los religiosos conservaron, como antes, los derechos y privilegios de párrocos, así como la facultad de predicar y administrar los sacramentos sin autorización manifiesta del ordinario: "ordinariorum locorum et aliorum quorumcumque licentia minime requisita".[3]

1

El sacramento de administración urgente en primer término, sin disputa posible acerca de su necesidad, era el matrimonio, que se topó con el terrible escollo de la poligamia,[4] de la mayor consideración en México dado que casi únicamente los *principales,* como se les llamaba, tenían costumbre de vivir con varias mujeres. Con esto la poligamia era el gran estorbo a la conversión de las clases escogidas y no podía llegarse a la cabeza de la sociedad sino después de salvar tal escollo. En su carta a Paulo III escribía el obispo de Tlaxcala, fray Julián Garcés, que había sido fácilmente salvado: "Quodque ahduc difficilius existimatur a nostris (qui ne in abjiciendis quidem concubinis dicto pareant praelatorum), tanta facilitate uxorem pluritatem abjiciunt, quas in paganismo habuerunt, unicaque contenti, ut miraculi instar sit…"[5] Pero Garcés escribía para salir en defensa de los indios, acusados de ser animales sin razón, y por ello estaba impelido a ver y presentar las cosas bajo muy optimista luz: su carta es todo un alegato en favor de los indios. No es, sin embargo, completamente falso lo que él escribe: en 1531, de un tirón y sin contratiempo, en un gran pueblo de la Nueva Galicia había podido suprimir la poligamia fray Martín de Jesús de la Coruña: el reyezuelo de Cutzalan y, a su ejemplo, sus súbditos, adoctrinados en la fe católica por el religioso, no opusieron resistencia alguna para elegir una de las mujeres con quienes habían vivido y casarse con ella según los ritos de la nueva religión.[6] Pero este hecho parece enteramente excepcional. Por lo demás, no deja de ser muy sospechosa esta conducta de los recién convertidos: una de dos, o no entendieron bien los deberes que el matrimonio cristiano impone, o sólo fue aparente su renuncia a la poligamia, resueltos como estaban a seguir viviendo en ella con disimulo. De esto precisamente se quejaban los obispos en 1537, pues dicen que "éstos todavía perseveran en tener muchas mujeres, aunque tengan las legítimas con quien se casaron *in facie Ecclesiae,* y parece que las tomaron más para encubrir adulterios y nefarias costumbres que para tener legítimo matrimonio…"[7] Tello no oculta las dificultades que hallaron con ese mismo jefe en la Nueva Galicia el propio fray Martín de Jesús, así como fray Juan de Padilla y fray Antonio de Segovia: fray Juan de Padilla no logró, por la misma razón, que se convirtiera el cacique Cuixaloa y con él sus súbditos, y fray Antonio de Segovia halló tal resistencia, que por lo pronto no urgió la monogamia y sólo por grados y con grandes precauciones pudo reformar las costumbres.[8] Autores dignos de igual crédito, como Motolinía y La Rea, insisten en la importancia de esta dificultad,[9] y sabemos que éste fue el principal obstáculo que hubieron de vencer los agustinos en Ocuituco,[10] y fue la cuestión cardinal que en su reunión allí tenida examinaron, el día 8 de junio de 1534.[11]

Tanto mayor era la dificultad nacida de la poligamia, cuanto que, como acontece en los países que la practican generalmente, más que al temperamento sensual de los indios se debía a razones de orden económico y social.[12] Más que abuso, había devenido institución. Las mujeres eran al mismo tiempo servidoras y compañeras de vida marital; se dedicaban a toda clase de trabajos productivos y constituían un capital cuya renuncia resultaba muy dura: sin la poligamia, muchos de los principales no hubieran podido

vivir.[13] Por otra parte, el ejemplo de los españoles no fue tal que inspirara a los indios un alto concepto de la vida conyugal y de las relaciones de los sexos. Muchos de aquéllos hubo cuya vida desarreglada era poligamia de hecho, si no de principio. Los más de los hombres casados —y sea ésta atenuante de su mala conducta— se vieron obligados a dejar en España a sus mujeres, y muchos de ellos tuvieron concubinas indias. Luego, cuando los indios oían al misionero que les reprimía su vida de poligamia, tenían que responder que lo mismo vivían los españoles.[14] Tan se percataron en España de la gravedad de este obstáculo y de la dificultad que tenían los indios para abandonar este uso, que en cédula de 26 de junio de 1536 se recomendaba al obispo de México que en esta materia procediera con la mayor indulgencia y tomara en cuenta que eran los indios "gente nuevamente convertida".[15]

En la práctica era posible mostrar indulgencia para con los delincuentes: en el orden de las ideas era inadmisible el principio de la poligamia. Incompatible en sí misma con el uso cristiano del matrimonio, tenía que influir desastrosamente también en la moral de quien permaneciera extraño a ella. En efecto, como era común en este régimen, los jefes acaparaban a todas las mujeres, y los indios de baja condición que querían casarse, con mil trabajos podían conseguir compañera.[16] Aunque todos acordes con el principio fundamental de rechazar la poligamia, los misioneros, sin embargo, debieron emplear diferentes procedimientos, según las regiones, pues al reunirse bajo la presidencia de Zumárraga, en 1541, la asamblea de delegados de las tres órdenes, con el fin de unificar los métodos de apostolado, una de las decisiones tomadas fue la de no admitir al bautismo a los polígamos, sino cuando se hubieran comprometido a vivir solamente con una mujer. Desde su reunión de 1534 los agustinos habían observado la costumbre de imponer a los indios la monogamia antes de darles el bautismo.[17] Hubo grande resistencia. En las misiones franciscanas sólo a partir de 1531 comenzaron los indios a contentarse con tener una sola mujer.[18]

A pesar de todo, inexacto fuera, a juicio nuestro, afirmar que la poligamia fue desarraigada en México. Siguió existiendo, aunque sin carácter oficial, si podemos usar esta frase, pues con frecuencia sucedía que los indios casados por la Iglesia con una sola mujer, tuvieran cierto número de concubinas. Y dado que la Corona recomendaba proceder con indulgencia, resultaba muy difícil a las autoridades eclesiásticas mostrarse duras y reprimir los abusos con la energía que hubiera sido necesaria. De ello se quejaba con vehemencia Zumárraga,[19] y ya hemos visto que en 1537 los obispos hablan de un respeto y una inteligencia de los deberes matrimoniales del cristiano muy mediocres entre los indios. Pero como uno de los bellos resultados de la conversión colectiva, cuando ella es posible —aquí muy de advertir— hemos de señalar el hecho de que si la poligamia no pudo ser desarraigada de un solo impulso, sí fue desapareciendo lentamente por la fuerza misma de los hechos. Fue cuestión sólo de una o dos generaciones. Llegó un momento en que los indios en edad de contraer matrimonio, en su mayoría habían sido bautizados al nacer o muy pequeños aún, habían recibido educación netamente cristiana, se habían impregnado del ambiente cristiano y, sin la dificultad de sacudir el yugo de viejas

costumbres, acataron sin pena alguna el matrimonio con una sola mujer, como es propio del cristianismo. Lo contrario hubiera sido lo anormal y digno de admiración. No que los abusos desaparecieran del todo: fray Juan Bautista, que escribía al finalizar el siglo XVI, lamenta que con frecuencia los indios tuvieran antes de su matrimonio relaciones ilícitas con su futura esposa.[20] Pensaban que, desde el momento que tenían la sincera intención de casarse, no cometían culpa grave alguna.

Mirado a la luz del derecho canónico, el matrimonio de los polígamos presentaba algunas dificultades. ¿Qué mujer debía conservar el interesado: la que él eligiera libremente, guiado de sus preferencias, o la primera con quien se había ligado mediante los ritos de su paganismo? El sínodo presidido por fray Martín de Valencia en 1524 decidió dejar a los indios en libertad de elegir de entre sus mujeres la que quisieran. Solución provisional, desde luego, tomada como paso reformable, hasta no conocer mejor las costumbres de los indios en materia matrimonial,[21] pues, como consecuencia lógica, la cuestión propuesta suponía la resolución de esta otra: ¿existía en realidad el matrimonio natural entre los paganos? Saben bien los creyentes, y los informados aunque no lo sean, que la teología católica admite la existencia de un matrimonio natural, que para ser válido requiere dos condiciones fundamentales: consentimiento mutuo de la pareja y voluntad de durar unida toda la vida. Y siendo válido, este matrimonio es tan indisoluble como el contrato sacramental. Los franciscanos creyeron distinguir dos especies de matrimonio entre los indios: una, hecha con ciertos ritos y que ninguna autoridad judicial disolvía; otra, sin ceremonia alguna, basada solamente en la voluntad de los contrayentes, voluntad que bastaba también para deshacer el vínculo. Esta segunda especie eran sencillamente casos de concubinato: la primera podía pasar por matrimonio verdadero.[22] Si el indio sólo había vivido en el concubinato, el problema era de sencilla solución: bastaba que él escogiera entre sus concubinas la que prefiriera para hacerla legítima esposa. Si había habido celebración ritual, era muy diferente el caso: había verdadero contrato natural, y debía retener la primera mujer como legítima, y desechar a las demás. Visto de manera abstracta esto resultaba muy simple: mirado en la práctica era mucho más complicado, y dio origen a toda una literatura en la cual teólogos y canonistas hicieron alarde de su talento e ingenio.[23] Para hablar en términos generales, podemos poner frente a frente dos opiniones: los religiosos afirmaban que entre los indios existía verdaderamente el matrimonio natural;[24] los doctores del clero secular alegaban lo contrario. Hubo que acudir, una vez más, al Romano Pontífice en demanda de solución. En la bula *Altitudo divini consilii* (1537), de que hemos hablado ya, el papa Paulo III adoptó una solución media, confirmada más tarde por Pío V, seis años después de la clausura del Concilio de Trento, en 1571.[25] La solución dispone que el indio despose a la primera mujer que tomó como suya, y sólo le deja libertad para elegir en el caso en que es imposible llegar a la certeza en esta materia. En lo que se refiere a los que sólo tienen una mujer, pero acostumbran repudiarla con frecuencia, deben quedar definitivamente unidos con la que esté a su lado en el momento de su conversión.[26]

Prudentísima solución, como es muy fácil de ver: se evitaba de esta manera el peligro de que los polígamos se hicieran cristianos solamente para deshacerse de sus mujeres viejas, que les hastiaban ya o les estorbaban.[27] Con todo, solución imperfecta: nadie podía quedar satisfecho en tales condiciones, y se dejaba amplísimo margen para la supercherría. ¿En qué testimonio apoyarse para fallar, si no en el de los interesados, sus parientes y sus amigos? Y todos éstos ningún empacho tenían en mentir, ya que era mucho más atractivo conservar a una mujer joven y hermosa, que a una vieja para lo restante de la vida.[28] Para enfrentar este peligro los franciscanos tomaron grandes precauciones. Cada polígamo tenía que acudir con toda su familia y con todas sus mujeres, para que cada uno de los interesados hablara en favor propio lo que creyera su derecho; y esto se hacía delante de ciertos indios que conocían a todas las personas de la parroquia y que debían juzgar de la verdad de las afirmaciones de cada uno. Los casos más difíciles pasaban al examen de algunos indios especialistas, cuya pericia admiraron tanto los españoles, que los apodaron *licenciados*. Éstos eran guías de los religiosos particularmente en lo que se refería al matrimonio con ritos paganos y a las cuestiones de consanguinidad: así los religiosos podían dar su fallo. Y casos aún más difíciles eran llevados ante la autoridad episcopal.[29]

Y, no obstante, los obispos echan en cara a los religiosos que casaban y descasaban a los indios con la mayor facilidad, aun cuando esto no ocurría en la diócesis de México, donde los abusos eran menos frecuentes. Esto es, por lo menos, lo que nos dice el doctor Anguis, provisor del Arzobispado de México. Pone como ejemplo lo que él mismo pudo comprobar en Michoacán: Pedro y María se casan por la Iglesia; sin embargo, Pedro toma una concubina y quiere casarse con ella. Entonces, con toda tranquilidad se presenta ante un religioso y le declara que ya se había casado con esta mujer antes de hacerlo por la Iglesia con María, a lo que, sin más averiguaciones, sin estudiar el hecho y los testimonios, el religioso separa a Pedro de María y lo casa con la concubina, en tanto que a María le busca otro marido. Y todo queda en paz. Mas Pedro se cansa de la nueva esposa y quiere regresar a la primera. Va otra vez a buscar al buen fraile, confiesa humildemente que le engañó y mintió, que María es su verdadera esposa, por ser la primera. Y entonces el religioso descasa de nuevo y vuelve a casar: Pedro deja a la concubina y María a su nuevo marido: vuelven a juntarse Pedro y María. Y todavía se hará la lucha para casar entre sí a los otros dos que quedaron abandonados.[30]

Este cuadro, por lo demás muy ingenioso, tiene aires de sainete: se han abultado y caricaturizado los hechos como suele hacerse en el teatro. Aparte de que Anguis nos parece un personaje extremadamente parcial: era provisor del arzobispo Montúfar, siempre quejoso de que los religiosos invadían su autoridad y en lucha permanente con ellos, secular el mismo Anguis, nada amigo del clero regular. Este caso se refiere en especial a un religioso de Michoacán, franciscano, dice Anguis. ¿No sería fray Maturino Gilberti? Bien probable es. La carta de Anguis tiene fecha de 1561; dos años antes había comenzado el largo proceso contra Gilberti, en que tanta acritud se derramó entre él y el clero secular.[31] Por lo mismo, hay que tomar con las mayores restricciones este

testimonio; pero tampoco se puede admitir que sea mero fruto de la fantasía. Queda confirmado, hasta cierto punto, por la cédula de Monzón, de 18 de diciembre de 1552, en la cual se recuerda que las causas matrimoniales están reservadas a la jurisdicción episcopal.[32] Sabemos también que en 1538 un indio que en el proceso llaman Francisco había sido perseguido por el Santo Oficio a causa del delito de bigamia, y los dos matrimonios habían sido celebrados en el mismo lugar: Coyoacán, y ante el mismo religioso: un franciscano que sólo es llamado fray Juan.[33] Puede reputarse verídico el cuadro que traza el doctor Anguis para mostrar las enormes dificultades que en la práctica originaba el matrimonio de los polígamos y la inextricable confusión a que podía conducir con frecuencia.

¡Qué diferente situación la de los indios que llegaban a la edad nubil después de vivir ya en la vida cristiana desde niños, o al menos, de años atrás! Los franciscanos, por ejemplo, habían señalado un día a la semana en el cual debían presentarse los que quisieran contraer matrimonio. Se les examinaba acerca de su libertad y soltería, de su bautismo y confirmación y de la suficiencia de su conocimiento de la doctrina cristiana. En este último punto no había mucho rigor: si los interesados, sea por viejos, sea por natural torpeza de mente, no habían podido aprender bien su catecismo, se les exigía únicamente saber el padrenuestro y el avemaría y tener la adhesión de la fe a los artículos de ella: si se les hubiera negado el matrimonio se les hubiera expuesto a unirse en concubinato. Después se les daban todas las instrucciones prácticas que fuere necesario. La celebración del matrimonio se hacía de ordinario los domingos: el sacerdote examinaba una vez más si estaban ya preparados los candidatos, les hacía breve plática acerca del significado y dignidad del matrimonio y los casaba.[34]

El primer matrimonio de indios celebrado en México tuvo lugar en Tezcoco el 14 de octubre de 1526, y en él “se desposó y casó pública y solemnemente Don Hernando, hermano del señor de Tezcoco, con otros siete compañeros suyos, criados todos en la casa de Dios”. Con su acostumbrada precisión refiere Motolinía cómo fue la ceremonia. Muchos personajes de viso, entre ellos Alonso de Ávila y Pedro Sánchez Farfán, fueron desde México para asistir a ella. Les “trajeron buenas joyas” y, agrega con su dejo de buen humor el amable fraile, “trajeron también mucho vino, que fue la joya con que más todos se alegraron”. Esta solemnidad se debió a que eran las primeras bodas que habían de quedar como “ejemplo a toda la Nueva España”. “Acabada la misa, los padrinos con todos los señores y principales del pueblo… llevaron a sus ahijados al palacio o casa del señor principal, yendo delante muchos cantando y bailando.” Hubo gran comida y siguió el *netotiliztli*, baile de tal brillo que en él “se ayuntaban en aquel tiempo mil y dos mil indios”. “Dichas las vísperas”, según usanza de Castilla, les hicieron presentes a los desposados y el Marqués del Valle mismo, por medio de un criado “que allí tenía… ofreció muy largamente”.[35]

Los franciscanos administraban el sacramento de la penitencia, en uso ya en 1526,[36] de manera particularmente metódica. Cada domingo por la tarde juntaban a los indios que habían de confesarse en la semana, les hacían un examen acerca de la doctrina —nótese bien que a la administración de cada sacramento precedía este examen—, luego una plática acerca de la necesidad y eficacia de la penitencia y las tres partes del sacramento, por lo que toca al penitente: contrición, confesión y satisfacción. Seguía a esto una serie de advertencias prácticas sobre el modo de acercarse a la confesión. La mañana del día en que iban a confesarse se les decía la lista de las faltas que puede cometer un hombre. Durante la Cuaresma, periodo reservado especialmente a la confesión, los religiosos intérpretes se consagraban de modo exclusivo a la confesión de los indios. En el resto del año se confesaban los que no lo habían hecho en la Cuaresma, los que tenían espontánea voluntad de hacerlo y los que se iban a casar.[37]

Los agustinos tenían procedimientos más rápidos. En Michoacán, por ejemplo en el pueblo de Tiripitío, habían dividido la jurisdicción en zonas o cuarteles y a cada una de estas divisiones habían señalado un día para la confesión; se reunían en ese día los que tenían su turno y se les daba colectivamente la absolución de los pecados veniales y defectos ordinarios; seguía la confesión individual de las culpas graves.[38] La Cuaresma, conforme a las prescripciones eclesiásticas, era la época principal de las confesiones.[39] Naturalmente, los enfermos se confesaban en cualquier tiempo del año.[40]

Pettazzoni, en su estudio acerca de la confesión precortesiana, cree que su existencia entre los indios pudo facilitar la introducción de la confesión cristiana.[41] Pudiera ser que facilitara la introducción y quizá aun la práctica, pero de ninguna manera la inteligencia de la confesión católica. Por lo demás, el mismo Pettazzoni atenúa mucho su afirmación, con juiciosas reservas. La penitencia en general y el sacramento cristiano, instituido para hacer de ella un acto sobrenatural, están íntimamente enlazados con la noción de pecado: quien no tenga la noción cristiana del pecado no puede comprender la confesión cristiana. Ahora bien, ya dijimos arriba que los mexicanos concebían el pecado más bien como una impureza corporal; no podían llegar a concebir el pecado de intención, y también hemos hecho notar la insistencia de los religiosos para que este punto entrara en la mente indígena. Además, si ciertos actos, como el homicidio, eran reprensibles legalmente considerados, la materia de la confesión indígena era sólo la vida sexual y la embriaguez. Y más aún, las faltas cometidas bajo el influjo de la embriaguez no se imputaban al ebrio, sino al dios del vino. "Y aun se conjetura con harto fundamento —escribe Sahagún—,[42] que se emborrachaban por hacer lo que tenían en su voluntad, y que no les fuese imputado a culpa y se saliesen con ello sin castigo." Era la causa de que muchos indios, ya cristianos, al cometer la falta se excusaran diciendo que estaban ebrios al caer en ella, y mucho trabajo costaba darles a entender que la embriaguez en lugar de atenuar su responsabilidad, era un pecado más que se agregaba a los anteriores. Había un inconveniente adicional: la confesión pagana perdonaba los pecados en el foro judicial. Y sucedía después de la conversión, que algunos, callando lo que hicieron, vinieran a acogerse a casas religiosas, donde decían que querían hacer penitencia, como la hacían

en efecto, cavando la tierra, barriendo la casa y cosas por el estilo, y pedían luego una cédula firmada, hecha ya la confesión, para mostrarla a las autoridades civiles, y alegar que habían satisfecho su deuda a la justicia. "Este embuste —son palabras textuales de Sahagún, a quien seguimos arriba—,[43] casi ninguno de los religiosos ni clérigos entiende por dónde va, por ignorar la costumbre antigua que tenían…, mas antes piensan que la cédula la demandan para mostrar cómo está confesado aquel año" "Esto lo sabemos por la mucha experiencia que ya tenemos", concluye.

Mayor tropiezo de otro orden hallaron, atestiguado por las fuentes así agustinas como franciscanas. Se veía llegar a los indios al tribunal de la penitencia sin muestra alguna de dolor ni arrepentimiento: ¿había de dárseles la absolución? Muchos confesores se hallaban perplejos. Al mismo tiempo, era sumamente difícil obtener de los indios una confesión precisa, al grado de que los agustinos de Tiripitío llegaron a imaginar que no hacían otra cosa que dar indicaciones mentirosas. Un examen más detenido les hizo llegar a la conclusión de que los penitentes procedían con sinceridad en la declaración de sus pecados y sólo exageraban, por un desarreglo de su fantasía, el número de veces cometidos. Aparte de que no sabían precisar bien: si el confesor les proponía una cifra, la adoptaban en seguida y la conservaban en la cuenta de los demás pecados. Quizá tomaban aquel número determinado como una simple expresión de muchas veces. Por todo esto hubo religiosos que pusieron en tela de juicio la capacidad de los indios para confesarse debidamente y, por la misma razón, si podían seguir administrándoles este sacramento. Se hizo la consulta a fray Juan Bautista de Moya, famoso a un tiempo por sus conocimientos teológicos y por la íntima penetración del alma indígena. Respondió que no había de darse grande importancia a los errores u omisiones de los indios, debidos casi siempre a falla de su memoria; bastaba hacerles declarar sus pecados con sincera confesión, ayudarles a formar un acto de arrepentimiento y un firme propósito de no recaer en ellos.[44] A análoga conclusión hubieron de llegar los franciscanos, que también se vieron acongojados por el mismo problema.[45]

La solución de fray Juan Bautista de Moya era muy exacta. Los pueblos sin letras tienen por lo general memoria excelente, precisamente por su carencia de letras, pero es una memoria especializada,[46] y los tarascos no habían tenido tiempo de educarse con orden a esa novedad que era para ellos la confesión cristiana. Sin embargo, la solución del padre Moya es apenas una solución parcial. Podemos hacer a un lado, por demasiado fácil —sin que esto quiera decir que haya de despreciarse—, el gusto invencible y casi patológico por la mentira que se ha comprobado existe muchas veces entre los "primitivos".[47] Que, por lo demás, hay que estar muy precavidos de no confundir, como suelen hacer con frecuencia los europeos en sus informes acerca de los no civilizados, la mentira y la concepción vaga, la fantasía y el defecto de precisión.[48] Bien probable es que los tarascos, sin una numeración complicada como la de los aztecas, sintieran profunda repugnancia, como tantos primitivos, a cualquier operación aritmética, por rudimentaria que fuera. Podrá aplicárseles, en la debida proporción y dados los necesarios cambios, estos dos pasajes de Dobrizhoffer, referentes a los abipones el uno,

y a los guaraníes el otro: “No solamente ignoran la aritmética sino que sienten repulsión hacia ella. Les falta la memoria las más veces (pues se quiere que hagan operaciones mentales a que no están acostumbrados). No soportan hacer cuentas: materia fastidiosa para ellos. Por consiguiente, para quedar libres de la importuna pregunta que se les hace, se apresuran a mostrar cualquier número con los dedos, con lo que se engañan ellos, o engañan a quien les pregunta… Por lo común, menos trabajo da enseñarles la música, la pintura, la escultura, que la aritmética. Saben decir los nombres en español, pero al contar hacen tales confusiones que necesariamente ha de tenerse desconfianza si se trata de seguirles en tal terreno.” [49] Como se ha hecho notar a propósito de los escritos de Lévy-Bruhl, la mayoría de los primitivos cuentan sólo por “una facultad de intuición visual”.[50] Como los pecados se localizan en el tiempo y no en el espacio, se sustraen, al menos en cuanto al número, a la intuición visual de los tarascos, en particular los pecados de intención y los pecados de pensamiento. Acosados y atormentados por un confesor, que les parece extraordinariamente minucioso, incapacitados para precisar la memoria en lo que se les pide, así como para hacer uso de su escasa aritmética, acaban por dar una cifra a la buena de Dios, o por aceptar la que el confesor les propone y, una vez salvados con ella, la conservan hasta el fin de su confesión y la repiten con toda clase de pecados. Con esto se evitan un trabajo penoso y creen que con su docilidad agradan al confesor.[51]

Escobar, que nos refiere las dificultades entre los de Tiripitío,[52] nos dice también que las mismas habían hallado en las posesiones de Cortés. Sin embargo, los indios de civilización náhuatl parecen haber tenido un sentido mejor de la exactitud, y nadie se admirará de ello si considera la precisión y complicación de números en su calendario. Había entre ellos quienes trajeran por escrito sus pecados con todas sus circunstancias.[53] Otros se servían de un sistema análogo al de los ideogramas usados en la época prehispánica. Un día en que se hallaba en Cholula agobiado por los penitentes numerosos, Motolinía hubo de recurrir a este procedimiento. Tanto el confesor como el penitente tenían una paja, con la cual iban apuntando los signos que figuraban los pecados. “Y de esta manera hubo lugar de confesar a muchos, porque ellos lo traían tan bien señalado con caracteres y figuras, que poco más era menester preguntarles de lo que ellos traían allí escrito o figurado.” [54] Por escrúpulo de exactitud y sinceridad que es preciso tener bien presente, los indios no se fiaban de su memoria para hacer estos cuadros. He aquí otro procedimiento con que se ayudaban: conforme se les iba leyendo la lista de pecados que se dijo arriba, ellos iban anotando con granos de alguna semilla, o con piedrecitas, sus pecados, sus circunstancias, su número, y no hacían después más que transportar todo eso a su manera de escritura.[55]

Este sistema, como acaba de decirnos Motolinía, tenía además la ventaja de abreviar el tiempo de la confesión. Ventaja digna de estimarse, pues los indios se confesaban de buen grado.[56] Como los confesores eran pocos, los indios no tenían por penoso andar leguas y leguas —quince, veinte o veinticinco—, para recibir la absolución, y una vez que habían logrado dar con un confesor, formaban ante él una fila interminable: podría

habérseles comparado con las hormigas. El trabajo mayor que daban los indios, según Motolinía, era el de la confesión, pues se presentaban a todas horas del día o de la noche en las iglesias y en los caminos, de modo que todo tiempo era Cuaresma para ellos.[57] Por desgracia el personal era insuficiente y no todos los religiosos estaban capacitados para confesar. En 1556 declaraba el arzobispo Montúfar que él se hubiera tenido por feliz si cada año hubieran recibido la absolución tres o cuatro mil indios, entre los cincuenta o sesenta mil en edad de confesar que en su diócesis había. Algunos, agregaba, llegan a los 20 años sin haberse confesado, y otros jamás hacen confesión. Motolinía dice que algunos hacían la primera ya enfermos para morir.[58] Y si los cristianos de la diócesis de México son los más fervorosos y los más favorecidos, concluía el arzobispo, ¿qué estado guardarán las regiones en donde sólo se ve aparecer al sacerdote muy de tarde en tarde?[59] ¿Habrá que cargar a la cuenta del imperialismo franciscano esta insuficiencia, ya que con escaso número de misioneros quería reservarse las tres cuartas partes del territorio y no permitía a agustinos y dominicos que se establecieran en regiones faltas de sacerdotes? El testimonio de fray Andrés de Moguer, dominico, que formula tal acusación en una carta al Consejo de Indias, puede inspirarnos sólo muy mediana confianza: hay el riesgo de que sea parcial, y con mucho, pues su tono es malhumorado, venenoso y abiertamente desagradable.[60] Y por más que estemos al tanto de los conflictos que traían en perpetua discusión a las tres órdenes entre sí y con el clero secular, creemos que más bien se trata aquí de un fenómeno inevitable en todo territorio de inmensas dimensiones y de escaso personal misionero. De ello abundan en otras partes los ejemplos.[61] Porque no tenemos derecho de echar en cara a los religiosos que hicieran muy estrecha la puerta de la regeneración espiritual. Bien entendidos estaban de que el temperamento tímido y encogido de los indios les imponía el deber de evitar con todo empeño cualquier demostración que a los ojos de los penitentes resultara revestida con el ropaje de la crítica o del vituperio, lo mismo que la manifestación de una amarga pena por los pecados acabados de confesar, cosa que dicen hacía fray Domingo de la Anunciación.[62] Los franciscanos daban la absolución con tal indulgencia y amplitud de espíritu, que eran piedra de escándalo para Montúfar, muy inclinado a ver herejías en dondequiera.[63] Al mismo tiempo, para no desalentar a los recién convertidos, para no apartarles de la práctica de la confesión o ser ocasión de que ocultaran sus pecados por temor de lo que les pareciera castigo,[64] se contentaban los frailes con imponer ligerísimas penitencias. A estas penitencias leves, a veces algunos, siempre con la venia de su confesor, solían agregar penitencias más duras, tales como el ayuno y la disciplina. Ésta, en particular, les parecía cosa muy meritoria a los indios, y a menudo se sentían defraudados si no se las imponía el religioso: “¿Por qué no me mandas disciplinar?” Muchos, principalmente en Tlaxcala, tenían costumbre de tomarla cada viernes de Cuaresma, así como en tiempo de sequía o de epidemia.[65] Y ya veremos cómo los españoles introdujeron la costumbre de las procesiones de flagelantes.[66] López de Gómara observa, no sin razón, que las sangrientas prácticas religiosas de su paganismo

tenían bien preparados a los indios para aficionarse a la disciplina. Y agrega que algunos religiosos se mostraban adversos a este género de mortificación corporal, persuadidos de que los indios se entregaban a él movidos de espíritu pagano.[67] Además, ¿podemos estar absolutamente seguros de que bajo la vigilancia estricta de los misioneros no hubieran degenerado estas flagelaciones en prácticas peligrosas, tales como las hay en nuestros días en algunos lugares, *v. gr.* Tzintzuntzan, donde los indios se dejan azotar con correas guarnecidas de clavos, durante horas y horas, hasta rodar por tierra desvanecidos, y quedar lacrados y enfermos para el resto de su vida?[68]

Por Motolinía sabemos que cuando el indio había hecho daño a los bienes ajenos, era sumamente escrupuloso para restituir, "teniendo por mejor pagar aquí, aunque queden pobres, que no en la muerte". Llegaban a dar libertad a los esclavos que tenían antes que fuesen cristianos, los casaban y les daban con que vivieran; volvían a sus dueños las heredades y fundos mal habidos antes de convertirse, al advertir lo injusto de la adquisición.[69]

3

Nada tiene de extraño que en una época en que los laicos más piadosos sólo comulgaban de tarde en tarde, la administración del sacramento de la eucaristía haya dado ocasión a dudas y discusiones. Unos tenían por cierto que no se les podía admitir a la mesa eucarística: convertidos hacía poco, no eran capaces de percibir el valor y la grandeza del sacramento y debía negárseles, so pena de verles caer en graves sacrilegios. Otros opinaban que en materia tal no podría tomarse una decisión general y de principio absoluto, que se trataba de casos especiales y se ajustaba a la razón dar la comunión a los indios que la pidieran, cuando llevaban años —cuatro o cinco— de confesarse con frecuencia y tenían la suficiente discreción para distinguir el pan ordinario del pan sacramental, una hostia consagrada de una no consagrada y, además, sus confesores estaban satisfechos de su conducta y piedad.[70] Motolinía, quien resume así ambas opiniones y, con su sólida experiencia en el trato de los indios, era resuelto partidario de la segunda, concluye: "y el cura que lo tal niega al que lo pide, pecaría mortalmente".[71] La bula *Altitudo divini consilii* y más tarde el sínodo de 1539 le dieron la razón, lo mismo que a su hermano de hábito, fray Jacobo Daciano, que fue el primero en admitir a la comunión a los tarascos de Michoacán.[72] El agustino fray Nicolás de Agreda, miembro de una orden que mostró siempre particular confianza en la capacidad espiritual de los indios, presentó a esa asamblea un dictamen de que a los indios se les debía ministrar el sacramento de la eucaristía[73] y ella fue del mismo parecer. Comenzaba por tratar con cierta ironía las objeciones hechas: no se niega a los indios la comunión, decía, por ser malos cristianos sino por ser indios y recién convertidos. Tal objeción carece de seriedad. La comunión fue instituida tanto para las almas débiles y enfermas, como para las

robustas y perfectas: es remedio, no premio. Y dado que se tiene por dignos del bautismo a los indios, no hay principio teológico alguno que dé licencia para alejarlos de la comunión, la cual les ayudará ciertamente a llevar a la práctica las promesas que han hecho en el bautismo, al entrar al gremio de la Iglesia. Basta que se acerquen al sacramento con las debidas disposiciones y el beneplácito de su confesor.[74] El sínodo de 1546, como era de esperarse, confirmó tal decisión.[75]

Por desgracia, cabe la pregunta de si en la práctica se obedecieron las disposiciones de estos sínodos, en todo lugar y en todo tiempo. Y si no ¿cómo se explica que en fecha muy tardía, 1576, otro religioso agustino, fray Pedro de Agurto, se creyó en el deber de dar a la luz un tratado para demostrar que era necesario administrar a los indios la comunión?[76] Ocurría que, a pesar de todas las normas formales de la autoridad eclesiástica, se siguieron acumulando obstáculos en torno a la mesa eucarística. Se hacía aparecer a los indios como pecadores públicos y las más de las veces como ebrios incorregibles; no eran capaces de comprender el valor ni la significación del sacramento; ignoraban, por fin, las nociones necesarias para recibirlo debidamente. Razones del todo frívolas: los adversarios de este jansenismo prematuro pudieron demostrar con toda facilidad que la primera objeción quizá tuviera algún valor en ciertos casos individuales; que ningún pecado, a no ser del todo inveterado y arraigado, es suficiente causa para excluir sistemáticamente a un cristiano de la comunión, y que, por lo demás, había pecados más graves que la embriaguez y a nadie se le había ocurrido nunca excluir de la comunión a quien los cometiera, si hacía penitencia de ellos; que las condiciones únicas necesarias para recibir la eucaristía son el uso de la razón, o discreción, y el discernimiento suficiente para distinguir entre el pan común y el pan eucarístico, y nadie podía alegar que los indios no reunieran ambas condiciones, pues en tal campo estaban arriba de muchos rústicos españoles, y que solamente una extraordinaria incapacidad mental es causa de privar a un cristiano de este sacramento. Ahora bien, que los indios no tuvieran los conocimientos necesarios no era culpa suya sino de los pastores, que debían enseñarles, y eso se reducía a poca cosa, o sea, a saber el padrenuestro, el avemaría y el credo. O ¿es que esperamos a que sean perfectos los indios, para admitirlos a la comunión?, concluía fray Juan Bautista.

Sin embargo, algunos no lo esperaban —y conviene que insistamos en este punto, porque se ha dicho muchas veces lo contrario—. Los confesores, eso sí, procedieron con mayor prudencia en tan difícil materia. Sucedió que negaran la comunión a los indios, a pesar de la instancia con que la solicitaban. Mendieta se muestra adverso tanto a rehusar la comunión de modo sistemático, como a darla a todos sin discreción.[77] Otros religiosos, al contrario, se empeñaban en llevar poco a poco la práctica del sacramento a los indios, que aunque no lo pidieran, tenían, a juicio de los mismos frailes, virtud y devoción, y eran entonces los indios los que se resistían, objetando ser indignos aún de recibirlo. Como quiera que sea, de los indios dirigidos por franciscanos, entre los cuales indios muchos pertenecían a la Cofradía del Santísimo Sacramento, los más comulgaban en Cuaresma. Pueblos hubo en donde las comuniones eran hasta de cinco mil personas. En

el curso del año se administraba con más rareza el sacramento, aunque no se negaba a los enfermos. La causa de esta parquedad obedecía principalmente al hecho de que los franciscanos siempre estaban abrumados de trabajo y los indios no eran admitidos a comulgar sin haberse confesado. Más aún, los religiosos mismos los preparaban, y muy minuciosamente, para recibir la comunión. Después de la confesión se daba una contraseña especial a los que se creía con las debidas disposiciones; en seguida, se les examinaba con brevedad acerca de la Santísima Trinidad, de la unidad de Dios, de la encarnación y pasión del Hijo de Dios, de la eucaristía y consagración en la misa, y se les hacía un corto sermón sobre esto último. Si hemos de creer a un documento del proceso de fray Maturino Gilberti,[78] este religioso hacía que los indios adoraran una hostia consagrada, y en seguida pisoteaba él mismo hostias sin consagrar. Llegada la víspera del día en que debían comulgar, se les daba aún una breve plática acerca de las disposiciones físicas para la comunión, tales como el ayuno y la abstinencia conyugal, y se les recomendaba que, por respeto al Santísimo Sacramento, se vistieran con la mayor decencia y limpieza posible.[79] Los dominicos dividían a los cristianos a su cargo en dos categorías: unos, que después de pasar un examen recibían licencia de comulgar cuantas veces quisieran, a los que se daba el nombre de "graduados" o también *comuniotlacatl;*[80] otros, que solamente comulgaban en Pascua o cuando estaban enfermos, y eso con el consentimiento de sus confesores.[81]

Los agustinos acostumbraban instruir de un modo general a los indios acerca de la eucaristía. Se les explicaba el dogma de la presencia real y cómo Cristo está aun en la menor partícula, la necesidad de la gracia habitual y la de no haber comido ni bebido nada desde la medianoche. Después, cada domingo de Cuaresma se les daban explicaciones más pormenorizadas y se les iba examinando de catecismo. Entonces los religiosos señalaban a los que en vista de todas estas pruebas podían acercarse a la comunión el sábado siguiente. Tal vez se escogió este día por estar muy sobrecargados el domingo, con la celebración de la misa y la enseñanza del catecismo general. El viernes tenían que asistir a un sermón particular acerca del sacramento al cual iban a ser admitidos y acerca de las disposiciones necesarias para recibirlo dignamente. Al día siguiente tenían que llegar a las siete "vestidos de boda" y permanecer recogidos hasta la hora de comulgar. Todo esto lo hacían con gran piedad y devoción. Había quienes iban de rodillas hasta el altar, costumbre que hoy día puede verse en muchos lugares. Daban gracias en seguida, dirigidos por un religioso; según Grijalva, todos rezaban en náhuatl la oración de Santo Tomás: *Omnipotens sempiterne Deus,* antes de comulgar, y después, la acción de gracias del mismo santo doctor.

Al principio de la evangelización los agustinos no llevaban el viático a los enfermos, por la pobreza y suciedad de sus chozas; más tarde, cuando las moradas de los indios tuvieron alguna decencia, iban a llevarles la comunión a sus casas, y en esas ocasiones iba el sacerdote con gran acompañamiento de cantores, músicos y gente con cirios encendidos.[82]

Muchos textos nos hacen ver que los agustinos no eran excesivamente severos para

admitir a los que comulgaban: en Tezontepec casi todos los vecinos recibían la eucaristía;[83] en Atotonilco, la daban a todos los indios mexicanos, o sea, a los de habla náhuatl, salvo pocas excepciones; pero admitían a ella sólo a un reducido número de indios otomíes, a quienes juzgaban de menor capacidad mental, sin dejar por esto de irles educando más y más a fin de que aumentara el número de comulgantes; [84] en Pahuatlán, con todo y haber allí una gran proporción de otomíes, muchos comulgaban en Pascua.[85] En otros lugares, por ejemplo en la sierra de Meztitlán, tenían que ser más circunspectos: se trataba de una población aún "dura" y de mente grosera, de modo que sólo daban la comunión en los poblados grandes.[86] Lo mismo sucedía en la región de Tlachinolticpac, donde por el año 1570 únicamente se acercaban a la comunión poco más de cuatrocientos indios, aunque eran once mil los moradores: los religiosos, en todo caso, se proponían hacer llegar a mil el número de los que comulgaran.[87]

Séanos lícito, al acabar esta exposición de hechos, subrayar cuán inexacta es la afirmación que corre comúnmente de que los misioneros españoles negaron la comunión a los indios. Se trata aquí de una cuestión muy complicada en la cual ha habido el choque de opiniones y prácticas opuestas y que, por desgracia, se ha querido resolver imprudentemente de un modo rápido e inconsiderado, sin la documentación suficiente, sino con informaciones parciales que sólo dejan ver alguno de los aspectos del problema.[88]

Estamos muy poco informados acerca de la administración del sacramento de la confirmación. En un breve, León X autorizó a los religiosos a confirmar en ausencia de los obispos. Pero, con la excepción de Motolinía, que confirmó antes de llegar Zumárraga, no usaron de este privilegio y se contentaron con disponer a los indios a recibir el sacramento, cuando esto fuera posible.[89] Ninguna duda hay de que se les haya administrado este sacramento a todos en general. En carta que Zumárraga enviaba a Carlos V, cuatro días antes de morir, afirma, no sin exageración ciertamente, que acababa de estar confirmando cuarenta días seguidos y que el número de los confirmados pasaba de cuatrocientos mil.[90]

En lo que toca a la extremaunción, el escollo que hubo de vencerse en los primeros años fue la carencia de óleos consagrados por el obispo.[91] Por lo demás, dado que no es sacramento de necesidad para la salvación, casi nunca fue administrado, al menos entre los franciscanos. Las casas de los indios no se consideraban decentes para ello, dicen,[92] "antes sería irreverencia y menosprecio del sacramento administrárselos allí. Pues traerlos a ellos a la iglesia, para que allí se les diese, estando ya para expirar, sería ocasión de abreviarles la vida". Además, "los ministros son tan pocos y tan ocupados, que no se los podrían dar…" "Y a esta causa no se les da… si no es en particular a algún principal que lo pide, y entonces se da con la devoción posible." No ocurría así entre los agustinos, cuyos cronistas son muy afirmativos al respecto: estos religiosos administraban este sacramento de manera habitual y a todo el mundo.[93] Es muy verosímil que haya

habido discusiones entre franciscanos y agustinos tocante a esta práctica, pues en 1573, el padre Pedro de Agurto demostraba que debía darse a los indios tanto la extremaunción como la eucaristía.[94] Con lo cual tenemos un rasgo más que señalar de la simpatía de los agustinos hacia todo lo que fuera elevación espiritual de los indios, que hemos hecho notar arriba.

[1] Se da el nombre de *Omnimoda* a la bula *Exponi nobis* de Adriano VI, por la frase que allí se halla. *Omnimodan auctoritatem nostram in utroque foro habeant*, etc. (Icazbalceta, *Zumárraga*, pp. 111 *ss.*). Sobre esta bula, *vid. supra*, p. 84, y sobre los diversos privilegios de los regulares, *vid. Códice Franciscano*, pp. 111 *ss.;* Grijalva, lib. II, cap. 16, y Biblioteca Nacional de Madrid, manuscrito 10 081, fs. 401 *ss.*

[2] *Cf*. Grijalva, lib. III, cap. 26, f. 146, pp. 459-462, y Tello, cap. CXCVI, pp. 604-608 (allí erróneamente da como fecha de la bula el 3 de marzo). También puede verse Hernáez, I, pp. 397-399 (23 de marzo); Levillier, *op. cit*., II, pp. 114-117, y Cuevas, *Documentos*, 332, e *Historia*, II, p. 502 (carta de fray Alonso de la Veracruz, 1º de octubre (?) de 1582. El texto de esta bula fue impreso en México en 1568. *Cf*. Medina, *La imprenta en México*, I, núm. 59).

[3] Nos servirnos del resumen, muy claro por cierto, del padre Hernández, *Organización social*, I, pp. 324 *s. Vid. et* pp. 281 *s.* y 557-559, y Parras, *Gobierno de los regulares de América*, II, pp. 298-307. Beaumont ha reunido en lib. II, cap. 27, vol. V, pp. 376 *ss.*, los textos referentes a los privilegios de los regulares. Las indicaciones del padre Matías Gómez Zamora, *Regio Patronato español e indiano*, Madrid, 1897, pp. 481 *s.*, 521 *s.* y 549, así como las del padre Gumesindo de Estella, O. M. C., "Situación canónica de las antiguas misiones de América", en *Semana de Misiología de Barcelona*, Barcelona, 1930, II, pp. 107-109, son necesariamente un tanto sumarias.

[4] Raoul Allier ha hecho que se destaquen bien todas las dificultades que se originan en las misiones, católicas o protestantes, de este régimen familiar (*op. cit*., I, pp. 576 *ss.*, y II, pp. 84 *ss.*).

[5] "Y lo que parece más difícil a los nuestros (los cuales, ni para desechar a las concubinas hacen caso alguno de los prelados), con tal facilidad desechan a las muchas mujeres que en su paganía tenían y se contentan con una sola, que parece cosa de milagro." [Versión del T.]

[6] Tello, cap. LI, pp. 143 *s.*

[7] Carta de los obispos de México, Oaxaca y Guatemala, de 30 de noviembre de 1537, en Icazbalceta, *Zumárraga*, Apéndice, p. 91.

[8] Tello, cap. LXVI, pp. 201 *s.* y CVIII, pp. 353 *s.*

[9] Motolinía, II, cap. 7, p. 126, y III, cap. 3, p. 165; La Rea, lib. I, cap. 24, fs. 39 *s.*, pp. 106 *s.*

[10] Grijalva, lib. I, cap. 7, *in fine*.

[11] Manuscrito Sicardo, f. 8.

[12] Nos tomamos la licencia de señalar aquí el artículo del padre Dufonteny, en el cual con notabilísima penetración ha mostrado las causas, principalmente de orden social, de la poligamia entre los negros del Congo Belga (en *Bulletin des Missions*, noviembre-diciembre 1929, pp. 520-531).

[13] *Cf*. Motolinía, pp. 126 y 165. Llegaron a hacer contra la monogamia esta objeción, de buena o de mala fe. Zumárraga la resume así: "… dice el padre fray Francisco, bendito, que son tornados muchos y se toman más cada día con el poco castigo y poco temor a la ley primera, especialmente a dejar las mujeres con quienes se casaron *in facie ecclectiae [sic]* y tomar otras y cuantas se les antojan, y cuando se lo reprehenden le responden que lo hacen porque no tienen otra renta sino lo que las mujeres les ganan con su labor para se mantener y en satisfacción de sus trabajos les pagan con sus mismos cuerpos…" (Cuevas, *Documentos*, p. 493) *Cf*. Höltker, *Die Familie*, p. 504.

[14] "Que a los españoles que tienen mujeres en Castilla los hagan ir por ellas, y a los mancebos que tienen indias los hagan casar o quitalles los indios [las indias] porque todos ellos están amancebados con indias y con muy mal ejemplo para estos naturales; porque nosotros les predicamos y les quitamos las mancebas. Pero cuando ellos ven al español amancebado, qué han de decir sino lo que le dijo un indio del Perú. Preguntóle otro si quería ser cristiano y el respondió ni quiero ser cristiano ni indio, porque lo de los indios es burla, lo de los cristianos bellaquería. Dijo el indio: 'ellos dicen no juren, ni harten [hurten] ni tomen las mujeres a nadie, pues ellos nunca

hacen sino renegar, y en lo demás todo hacen al contrario de lo que dicen…'" (Carta de fray Francisco de la Cruz a Carlos V, 4 de mayo de 1550, en Cuevas, *Documentos*, p. 158). *Vid. et* Mendieta, lib. IV, capítulos 32-35.

15 "Soy informada —dice la Reina—, que vosotros habéis llevado y lleváis a los indios naturales de esa tierra, penas de marcos, por amancebados como se llevan en estos Reinos a los naturales dellos; y porque, como veis, por ser la gente nuevamente convertida y ser cosa que se usa entre ellos tener muchas mujeres, no conviene al presente que esto se les castigue con tanto rigor, antes con toda la moderación que está mandado que se tenga con ellos en las cosas seglares, yo vos ruego y encargo que proveáis que no se haga ansí de aquí adelante, y si les habéis mandado llevar algunas personas de estas [mujeres], por la dicha causa, se les hagáis luego volver y restituir libremente, que en ello me terné de vos por servida." (García, *Clero*, XIX, pp. 37 *s.*) Acerca de esta cédula, *cf*. Icazbalceta, *Zumárraga*, Apéndice, p. 91.

16 Motolinía, p. 126.

17 Grijalva, lib. I, cap. 25, fs. 44 ft. b. vt. a., pp. 139 *s.* y Basalcnque, lib. I, cap. 2, f. 7 vt., 8 ft.

18 Motolinía, p. 126: "de cinco a seis años a esta parte", dice. *Vid*. otro pasaje un poco adelante: "este año pasado de 1536", p. 128, por lo cual sabemos que este capítulo se escribió en 1537.

19 Cuevas, *Documentos*, p. 493. *Cf*. también la carta de fray Juan de Gaona a Carlos V, 7 de noviembre de 1551 que nosotros publicamos en *Revue d'histoire franciscaine*, enero de 1926, pp. 120 *s.* y en *Études et documents*, pp. 44 *s.*

20 Fray Juan Bautista, *Advertencia para los Confesores de los Naturales*, fs. 7 ft.-9 ft.

21 López de Gómara, *Conquista de México*, BAE, tomo 22, p. 405, y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, I, pp. 401 *s.* Acerca de este sínodo, *vid. et* Moles, cap. VII, f. 31. Alamán, *Disertaciones*, II, p. 221, y F. K. Vera, *Col. Doc. Ecl*., II, pp. 382-384.

22 Entre los mexicanos de la preconquista existían tanto el matrimonio como el concubinato. *Cf*. Höltker, *Die Familie*, pp. 476 *s.*, y Manuel M. Moreno, *op. cit*., p. 74.

23 La más conocida de esta categoría de obras es el *Speculum conjugiorum* del famoso fray Alonso de la Veracruz, redactado en 1546 y dado a la luz pública en 1556. *Cf*. Icazbalceta, *Bibliografía*, pp. 67-68 y 82; Medina, *La imprenta en México*, I, núm. 31, y Streit, BM, I, p. 30. Sobre el padre fray Alonso de la Veracruz *vid.* la larga nota del padre Gregorio de Santiago, *Ensayo*, VIII, pp. 155-174. También fue éste uno de los asuntos principales que trató el padre Focher en su *Itinerarium*. Se halla una serie de reglas referentes al matrimonio, tal vez del mismo padre Focher, en el manuscrito 10 081 de la Biblioteca Nacional de Madrid, fs. 382 *ss.* *Cf*. Viñaza, *Bibliografía*, núm. 6.

24 *Cf*. Motolinía, *Memoriales*, lib. II. caps. 7, 8, 9, y Mendieta, lib. II, cap. 25. Los estudios de los modernos etnólogos comprueban la existencia del matrimonio entre los antiguos mexicanos. Pero la cuestión se complica más desde el momento en que un polígamo podía tener una mujer principal, varias mujeres legítimas, de segundo orden, y sencillamente concubinas, a su placer y capacidad, y que el matrimonio con la mujer principal se celebraba con solemnidad que no tenía el que se hacía con las legítimas de segundo orden; por otra parte, un joven celibatario podía unirse en legítimo matrimonio con su antigua concubina. *Cf*. Höltker, *Die Familie*, pp. 476 *s.*, 503 *s.* y 507. Se explica, con esto, la situación tan embarazosa de los misioneros para resolver en tal materia.

25 *Cf*. Fray Juan Bautista, *Advertencias para los Confessores de los naturales* (en la "tabla svmaria de las materias y cosas más notables", en hojas no numeradas, al fin de la obra). Grijalva, lib. I, cap. 25, f. 44 vt. a p. 140, y Sicardo, f. 28 vt.

26 *Cf*. Mendieta, lib. III, cap. 47, p. 303. Acerca de toda la cuestión del matrimonio, *vid*. Icazbalceta, *Zumárraga*, pp. 104-107.

27 Acerca de este peligro, *cf*. R. Allier, *op. cit*., II, p. 34

28 *Cf*. Sahagún, *Relación* citada. Ed. 1938, III, p. 89.

29 Motolinía, II, cap. 7, pp. 127 *s.*

[30] Anguis, Carta a Felipe II, de 20 de febrero de 1561 (en Cuevas, *Documentos*, pp. 253 *s*.).

[31] *Vid. supra*, pp. 135-136.

[32] Vasco de Puga, *Cedulario*, II, pp. 202-204.

[33] *Procesos de indios idólatras y hechiceros* (Pub. del Archivo General de la Nación, III). México, 1912, pp. 79 *ss*. Francisco llegó a tal inconsciencia que propuso a su primera mujer que él le buscaría marido.

[34] *Códice Franciscano*, pp. 61 y 105-109.

[35] Motolinía, II, cap. 7, p. 125. *Vid. et* Mendieta, lib. III, cap 46, pp. 296-298. Mendieta dice que don Calixto fue el primer indio casado en Huejotzingo, aunque sin solemnidad; por tanto, antes que don Hernando. *Cf*. López de Gómara, *Conquista*, p. 450.

[36] Motolinía, II, cap. 5, p. 116. El hecho de que los franciscanos ya admitían a los indios a la confesión se puede deducir de las cartas de los frailes Martín de Valencia y Jacobo de Testera. Cuautitlán, 17 de noviembre de 1532, y Huejotzingo, 6 de mayo de 1533 (*Cartas de Indias*, IX, p. 56 y X, pp. 61-66).

[37] *Códice Franciscano*, pp. 61 y 97-102.

[38] Escobar, cap. VIII, p. 100. Acerca de la confesión entre los agustinos, *vid*. Grijalva, lib. I, cap. 37, fs. 46 *s*., pp. 147-150, y Basalenque, lib. I, cap. 2, fs. 8 vt. *s*.

[39] *Cf. Papeles de la N. España*, III, Madrid, 1905, p. 82 y p. 93.

[40] *Ibid*., III, pp. 93 *s*.

[41] Pettazzoni, *La Confession des péchés*, pp. 236 *s*. *Vid. supra*, p. 99, n. 74.

[42] Lib. I, cap. XXII (Ed. 1938, I, p. 52).

[43] Lib. I, cap. XII (Ed. 1938, I, p. 28). *Cf*. Pettazzoni, *op. cit*., p. 227.

[44] Escobar, cap. VII, pp. 87-89, y cap. XXXIII, pp. 466 *s*. *Vid. et* Grijalva, lib. III, cap. 16, fs. 130 *s*., pp. 410 *s*.

[45] *Cf*. Fray Juan Bautista, *Advertencias*, etc., fs. 1-4.

[46] Acerca de este asunto, *vid*. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 5ª ed. París, 1922, pp. 116 *ss*., y Olivier Leroy, *La raison primitive,* París, 1927, pp. 81 *ss*.

[47] *Cf*. R. Allier, *op. cit*., I, p. 156, y *Le non-civilisé et nous*, París, 1927, pp. 87-91. Lumholtz, muy favorable a los indios de México, reconoce que no dicen la verdad sino cuando les conviene (*op. cit*., II, p. 465). Un diplomático belga, antiguo encargado de negocios en México, nos contó que una vez sorprendió en mentira a su joven criada india, y como le preguntara por qué mentía, respondió ella: "¡Porque se tiene que mentir, jefe!" Respuesta característica, aun cuando se admitiera que esta frase encierra una nueva mentira para encubrir el verdadero motivo de la primera.

[48] *Cf*. Paul Aviat, "'Primitifs' et civilisés", en *Bulletin des Missions*, marzo-abril, 1929, p. 363.

[49] *Cf*. Lévy-Bruhl, *Fonctions mentales*, pp. 206 *s*. Acerca de la repugnancia de los "primitivos" por las operaciones aritméticas, *vid*. también Allier, *Le non-civilisé et nous*, pp. 254 *s*.

[50] León Brunschvicg, "Nouvelles études sur l'ame primitive", en *Revue de Deux Mondes,* 1º de julio de 1932, pp. 176-180.

[51] Dice el padre Parra que el testimonio de los indios ha de recibirse con la mayor cautela, porque ellos tienen el hábito de decir lo que creen que el juez quiere que digan (*Gobierno de los Regulares*, etc., II, pp. 429-432). Caso análogo es el de los neoconversos que confiesan los pecados que no han cometido. *Cf*. Allier, *op. cit*., I, pp. 421 *s*. *Vid. et* Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, París, 1931, pp. 56 *s*.

[52] El pasaje de Grijalva, lib. III, cap. 16, fs. 130 *s*., se refiere a los otomíes.

[53] Motolinía, p. 116.

[54] Motolinía, II, cap. 6, p. 122, y Valadés, 2ª parte, cap. 27, pp. 95 *s. Vid.* también Cuevas, *Historia*, I, p. 186.

[55] Valadés, 4ª parte, cap. 23, pp. 213 *s.*

[56] *Cf.* Grijalva, lib. I, cap. 27, fs. 46, pp. 147 *s.*

[57] Motolinía, II, cap. 5, p. 116, y cap. 8, p. 132, y III, cap. 3, p. 165.

[58] *Ibid.*, p. 165.

[59] CDIAI, IV, 1865, p. 497.

[60] Carta al Consejo de Indias, México, 10 de diciembre de 1554, en *Cartas de Indias*, XXII, pp. 123 *s.*

[61] Así, en las Indias Orientales quedaban muchos paraveres sin haberse confesado jamás (Brou, *Conditions et méthodes*, p. 41); sin embargo, se les contaba como convertidos: desde 1544 les había evangelizado San Francisco de Javier durante dos años [octubre de 1542 a noviembre de 1544], y después habían quedado abandonados. En Brasil hacía Vieira en 1653 una queja análoga a la de Montúfar, *cf.* su carta "a el reí D. Joa IV sobre as necessidaddes espirituais do Maranhao", en *Vieira brasileiro*, I, pp. 237 *ss.* Conviene hacer notar, sin embargo, que en estos dos países los misioneros eran mucho menos numerosos y se trasladaban con mayor dificultad de un lugar a otro.

[62] *Cf.* Dávila Padilla, lib. II, cap. 78, p. 755, y Franco, lib. I, cap. 3, pp. 17 *s.*

[63] "Y diciendo yo a un religioso y guardián que es necesario contrición y penitencia después de haber pecado, lo cual éstos no alcanzan, respondióme una fina heregia: que Dios no tenía tanta cuenta con esta gente para perdonarlos" (CDIAI, IV, p. 501).

[64] Sobre esto, *cf.* Allier, *op. cit.*, II, pp. 134 *s.*

[65] Motolinía, II, cap. 5, p. 119, y p. 121. Sobre los "disciplinantes" de España, *vid.* Zorita, I, pp. 210 *s.*

[66] Sobre estas procesiones en España, *vid.* Morel-Fatio, *Études sur l'Espagne*, 4ª serie, París, 1925, p. 339.

[67] BAE, tomo 22, p. 450. Verdad es que estas prácticas pueden fácilmente degenerar en malas acciones, y por esta razón no las ven los teólogos con buenos ojos. San Francisco de Javier, por su parte, también era hostil a las flagelaciones excesivas (*cf.* Brou, *op. cit.* II, p. 24), y San Francisco de Borja escribía en 1570 al visitador de la India, país en que estas flagelaciones tenían gran boga, para encargarle que no hicieran de ellas ni un dogma ni una necesidad, y para aconsejarle que más bien se acostumbrara a los convertidos a las prácticas de la vida común y corriente. *Cf.* Pedro Suau, S. J., *Histoire de S. François de Borgia*, París, 1910, p. 385.

[68] Acerca de las atroces flagelaciones de Semana Santa en Tzintzuntzan, *vid.* José Lorenzo Cossío, Jr., "Tzintzuntzan", pp. 305-306, en *Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística*, tomo 42, núm. 4 (julio de 1930). También *Mexican Folkways*, junio-julio de 1925, pp. 24 *s.* y 28.

[69] Motolinía, II, cap. 5, pp. 119-121.

[70] Motolinía, *Memoriales*, pp. 116 *s.* Acerca de esta discusión, *vid. et* Mendieta, lib. III, cap. 45, pp. 293-296.

[71] II, cap. 6, p. 124.

[72] Mendieta, lib. IV, cap. 5, pp. 377 *s.* y La Rea, lib. I, cap. 31.

[73] *Cf.* Cuevas, *Documentos*, p. XIII; Streit, BM, I, p. 104, principalmente Santiago, *Ensayo*, I, pp. 34 *ss.* Acerca del problema de la comunión de los indios *cf.* Hernández, *Organización social*, I, pp. 123 *s.*

[74] Icazbalceta, *Zumárraga*, Apéndice, p. 131. *Cf.* Motolinía, pp. 123 *s.*

[75] *Cf.* Mendieta, lib. III, cap. 45, p. 295. *Vid. et* F. H. Vera, *Concilios provinciales mexicanos*, p. 8.

[76] *Tractado de que se deuen administrar los Sacramentos de la Sancta Eucharistia y Extremaunction a los indios de esta nueua España…*, México, Espinosa, 1573. *Cf.* Grijalva, lib. I, cap. 28; Icazbalceta, *Bibliografía*,

pp. 187 *s.*; Medina, *La imprenta en México,* I, núm. 66: Santiago, *Ensayo*, I, p. 63, y Streit, BM, I, pp. 5 *ss.* Véase también nuestra nota acerca de este religioso en ‘‘Un document inédit”, etc. (JSA, 1926), pp. 45 *s.*, y *Études et documents*, pp. 149 *s.* El tratado del padre Agurto fue resumido por fray Juan Bautista en sus *Advertencias para los Confessores de los Naturales*, f. 54 *ss.*

77 Mendieta, lib. III, cap. 45, p. 295.

78 *Libros y libreros*, p. 28.

79 Se hallan todas estas indicaciones en el *Códice Franciscano*, pp. 102 *ss. Vid. et* el manuscrito de la Catedral de Toledo, estudiado por los padres A. López y L. Mª Núñez, O. F. M. (en AIA, julio-diciembre de 1919, pp. 390 *ss.)*, fs. 210-226. Ese manuscrito también trata del bautismo y el matrimonio, fs. 341-348.

80 Es decir, “personas *(tlacatl)* que comulgan”. [T.]

81 Dávila Padilla, lib. I, cap. 27, p. 102.

82 Grijalva, lib. I, cap. 28, y lib. II, cap. 7, f. 47 ft. y pp. 232 *s.*; Basalanque, lib. I, cap. 2, fs. 9 *s.*, y Escobar, cap. VII, pp. 90 *s.*

83 *Papeles de la Nueva España*, III, p. 82.

84 *Ibid.*, p. 93.

85 *Ibid.*, V, p. 283.

86 *Ibid.*, III, p. 108.

87 *Ibid.*, p. 135.

88 A esta conclusión llegan, por ejemplo, el padre A. Huonder, S. J., *Der einheimische Klerus in den Heiderlander*. Frib. en Brisg, 1909, pp. 18 *ss.*, y el padre Schmidlin, *Katholische Missiongeschichte*, p. 338, que toma por suyas las conclusiones del anterior. ¿En qué límites el breve de S. S. Paulo V de 28 de abril de 1609, reproducido por F. H. Vera, *Col. Doc. Ed.*, II, pp. 601 *s.*, y según el cual los indios de las Indias Occidentales rara vez recibían la comunión puede aplicarse en México? Por lo demás, en 1609 la situación había cambiado mucho probablemente.

89 *Cf. Códice Franciscano*, p. 29; Mendieta, lib. III, cap. 40, ρ, 280; Lorenzana, *Concilios provinciales*, p. 2: Icazbalceta, *Zumárraga*, p. 192.

90 Icazbalceta, *ibid.*, Apéndice, p. 169. *Cf.* también *R. de Archivos*, 1901, p. 491. Basta un leve cálculo para advertir que la cifra de 400 000 confirmados en cuarenta días —es decir, 10 000 por día— es inadmisible y que no debe ser tomado a la letra.

91 Lorenzana, *Concilios provinciales*, p. 6.

92 *Códice Franciscano*, pp. 109 *s.*, y Mendieta, lib. III, cap. 49, p. 307. Nótese que se administraba en los hospitales fundados por el franciscano fray Juan de San Miguel en Michoacán, *cf. infra*, p. 258. Pero es ésta una excepción que confirma la regla, pues dichos hospitales estaban en mejores condiciones de aseo que las cabañas de los indios.

93 Grijalva, lib. I, cap. 29 f. 49, pp. 155 *s.;* Basalenque, lib. I, cap. 2, f. 10; *cf.* Del Paso y Troncoso, *Papeles de la Nueva España*, III, pp. 82, 93, 94, 135 y 283.

94 *Vid. supra*, p. 217, nota 75.

VII. VIRTUDES DE LOS FUNDADORES DE LA IGLESIA EN MÉXICO

Necesidad de una virtud eminente entre los misioneros. Santidad de los fundadores de la Iglesia en México. Su ejemplo de oración. Su ejemplo de desprendimiento, de pobreza, humildad y penitencia. Eficacia apostólica de estos ejemplos.

PARA fundar la Iglesia en un país de infieles, para dar nacimiento a una nueva cristiandad, no es suficiente aprender las lenguas indígenas, bautizar a los moradores, enseñarles el catecismo, predicarles la doctrina cristiana y administrarles los restantes sacramentos. Todo este trabajo, difícil y complicado, correría el riesgo de resultar muy endeble y producir sólo ilusionantes resultados, si no estuviera, ante todo, cimentado en la autoridad del misionero. Si éste no reúne la predicación de los hechos a la predicación de la palabra, queda estéril la segunda, por lo general. No hay duda alguna de que un misionero sin celo apostólico, sin amor a las almas, sin vida interior, sin espíritu de abnegación y sacrificio, no podrá llevar a cabo una labor apostólica fecunda. Y si con sus cotidianos ejemplos los misioneros de una nueva religión no mostraren a los paganos la superior manera de pensar y vivir que ella entraña, es casi seguro que éstos no podrán comprender en qué excede la nueva doctrina a la suya. De ello se percataron bien los misioneros de México, como todo verdadero evangelizador, y estimaron necesario imponer la autoridad de su palabra con la abnegación, pobreza y austeridad de sus vidas. Ya los obligaba a ello el compromiso de sus votos religiosos, pero además, al estar entre los indios se dieron cuenta de que esos votos los forzaban a mayor celo y más acrisolada observancia. Al terminar este libro de nuestra obra, en el cual hemos intentado resumir la ingrata labor de los fundadores de la Iglesia en México, séanos lícito apropiarnos estas palabras de uno de los más grandes historiadores de esa heroica época, y consagrar unas páginas a narrar el "ejemplo con que estos ciervos de Dios y primeros evangelizadores vivían y tractaban, entre tanta multitud de infieles, que para su conversión fue una viva predicación".[1]

Los misioneros de México parecen como dominados por la obsesión de dar ejemplo, enseñar y predicar por el ejemplo, principalmente en la época en que ignoraban aún las lenguas del país. Así fray Martín de Valencia, quien "lo que faltaua en lengua, suplía con la vida y ejemplos".[2] Ejemplo de oración, ante todo. Sabedor de que los indios son muy inclinados a imitar lo que ven, gustaba de hacer oración en sitio donde le pudiesen ver, "para que a su imitación se llegasen a Dios: porque los indios son muy amigos de hazer lo que ven que hazen otros".[3]

Lo mismo hacía fray Antonio Maldonado, que partió para México, en unión de fray Antonio de Ciudad Rodrigo, el año 1529: "Aunque no aprendió la lengua mexicana de modo que en ella pudiese predicar y confesar a los indios, fué en aquellas Provincias de grandissima importancia; porque con su santa y exemplar vida convertía a los gentiles idólatras, y confirmaua en la Fe a los nueuamente conuertidos."[4]

Esto no quiere decir que los lingüistas eminentes se creyeran dispensados de dar el ejemplo de una buena vida. Dice Muñoz, a propósito de Gilberti:[5] "Todos en general se aprovechan de sus libros impresos y de muy sana doctrina para predicar y enseñar a los naturales, de los cuales fue en extremo amado, respetado, y con facilidad ponían por obra lo que les persuadía de virtud en los sermones y santas amonestaciones. Tal era el crédito que le daban por sus loables costumbres, que no importa poco para estos Indios que tanto se mueven por lo exterior."

Ejemplo de desinterés. Ninguno podría igualarle en el provecho espiritual cierto que produjera. Ya vimos cómo insisten en él las *Pláticas* de los Doce y la *Doctrina* de los dominicos. No vinieron los misioneros en busca de oro, de plata o de piedras finas sino de las almas. La codicia, de que tantos españoles dieron muestra, volvía más necesario este desprendimiento de los bienes de la tierra y al mismo tiempo hacía que se destacara mayormente la abnegación de los misioneros. "Marauillauanse los Indios de ver tal tesón de predicadores, y mas de verlos tan desaficionados al oro y plata de que nuestros Españoles seglares hazían mucha estima: y asseguirauan mas la doctrina de los bienes del alma, experimentando el desprecio de los religiosos acerca de las riquezas del mundo."[6] Fray Domingo de Betanzos jamás quiso aceptar la donación de cuatro pueblos que a la orden hacía Alonso de Estrada,[7] y los religiosos de las tres órdenes se opusieron abiertamente a que los indios pagaran el diezmo, para que no imaginaran que los misioneros habían venido en busca de su personal provecho.[8] El virrey Luis de Velasco el 1º de febrero de 1558 rinde este homenaje a su espíritu de pobreza: "Y no se podrá decir con razón que [los frailes] pretenden intereses temporales, porque no sé que hasta ahora tengan propios algunos, y su vestido es hábitos de sayal y jerga, y su comida tan moderada, que con muy gran trabajo se sustentan; y si algún día en el año les sobra algo, los dan a los pobres."[9] Como que al desprendimiento en el deseo juntaban ellos la pobreza de vida. Suntuosos los monasterios que los agustinos edificaron y pasman aún hoy día a quienes los admiran, en esos estupendos marcos de grandeza llevaban los frailes la más pobre vida.[10] En 1547 encarece Zumárraga al Emperador la extrema humildad del convento grande de San Francisco de México, que Cervantes de Salazar calificó de "mediano". Pocas limosnas recibe, decía el prelado, y en él viven los religiosos con la mayor pobreza, y es tan húmedo que todos quedan baldados.[11] Bien conocida es la anécdota de que al llegar los Doce a México oyeron a los indios cuchichear entre sí "motolinía, motolinía". Fray Toribio de Benavente preguntó qué querían decir, y como se le respondiera que significaba "pobre o pobres", declaró que tal sería su nombre en lo venidero.[12] Era todo un símbolo: ¡cuántos misioneros de la Nueva España tenían derecho a este apodo! Motolinía: era natural que los pobres evangelizaran a los pobres.

Duro el clima, escabroso el territorio, sin caminos ni albergues, incesante el trabajo, tenían que acrecentar con sufrimientos la ya de suyo penosa pobreza. Eran necesarios hombres avezados a toda austeridad para predicar el Evangelio en tales condiciones. Sólo

de noche podía fray Martín de Jesús, en la Nueva Galicia, enseñar el catecismo a los niños,[13] y fray Rodrigo de la Cruz cuenta que durante un viaje de más de ochenta leguas no tuvo otro sustento que agua.[14] Y ¿no escribirá Zumárraga que fray Martín de Valencia "se nos murió de pura penitencia"? [15] No era él una excepción: las fatigas y privaciones fueron la causa de la gran mortalidad entre los dominicos, obligados a recorrer un inmenso territorio: "Y como los religiosos de esta Orden de Santo Domingo no comen carne y andan a pie, es intolerable el trabajo que pasan y así viven poco", escribía el virrey Luis de Velasco al príncipe Felipe en 1554.[16] Dávila Padilla y Franco nos guardaron el recuerdo de las asperezas y mortificación de los frailes Domingo de Santa María, Domingo de la Anunciación, Gonzalo Lucero, Jordán de Santa Catalina.[17] Lo mismo pasaba entre los agustinos: fray Juan Bautista de Moya "no consentía que para él se pidiese cosa a los indios, ni la gastaua: porque su comida no era sino de los tamales que le ofrecían, y algunas frutas, como camotes, y algunas vezes un poco de atole del que se hazia en el Hospital para los enfermos; y desto tan poco, que los Indios, con ser de tan poco comer, se espantauan como se sustentaua, según dezian".[18]

Todo esto se queda muy lejos de la austera vida ascética de fray Antonio de Roa: vio que los indios andaban descalzos, y él se quitó las sandalias para andar descalzo; vio que casi no tenían vestido y que dormían sobre el suelo, y él se vistió de ruda tela y se dio a dormir sobre una tabla; vio que comían raíces y pobrísimos alimentos, y él se privó del más leve gusto en el comer y en el beber. Por mucho tiempo no probó el vino, ni comió carne o pan. Identificado de este modo con sus pobres indios, logró conquistar sus corazones y convertirlos con rapidez. Y como pensara que no sentían ellos dolor bastante de sus pecados, trató de inspirarles con su ejemplo espíritu de penitencia y horror hacia la más ligera falta. Al predicarles, mandaba que frente a ellos le dieran disciplina, y como los indios ponen poco cuidado en las palabras si no ven hechos, según él afirmaba, un día en que les predicaba del infierno se echó sobre las brasas encendidas. Allí se mantuvo un lapso y, levantándose bruscamente, les dijo que si él no había podido tolerar mucho tiempo los tormentos del fuego, ¿qué sería el fuego eterno? Para dar a entender que el cuerpo es un esclavo y como tal debe ser tratado, se quemaba la piel con pavesas o cabos de candela. Cada vez que llegaba a donde estaba una cruz, pedía que lo azotaran duramente con la disciplina, que lo abofetearan, lo injuriaran y le escupieran el rostro. Todo eso, acababa diciendo a los indios, pasó Dios para salvar del pecado a los hombres. Y con estas prácticas —verdadera enseñanza objetiva— clavaba sus palabras en la memoria de los oyentes.[19]

Tal abnegación, pobreza y austeridad no sólo eran ejemplos saludablemente dispuestos para convertir a los indios, y hasta cierto punto necesarios: eran también el medio único que el misionero tenía para identificarse con sus ovejas, de hacerse indio con los indios, ya que éstos, en su mayoría, ignoraban la codicia y llevaban una vida durísima o miserable. Así lo comprendieron los indios: vieron que de alma, vida y corazón los religiosos se habían hecho como ellos. De ahí, quizá, más que de sus beneficios, nació la honda veneración y amor que les tuvieron: "los religiosos casi son

adorados de los indios", pudo escribir sin exagerar Suárez de Peralta.[20] Y casi todos los indios habrían dicho, fueran los que fueran sus misioneros, franciscanos, agustinos o dominicos, lo que respondieron al preguntarles por qué querían tanto a los franciscanos: "Porque estos andan pobres y descalzos como nosotros, comen de lo que nosotros, asiéntanse entre nosotros, conversan entre nosotros mansamente." [21]

Tal es la llave que abre las almas; sin ella, todo apostolado viene a parar en inmediato y definitivo fracaso, o se queda apenas en frágil y engañadora apariencia.

Demos su parte a la hagiografía en estas anécdotas y en estos relatos y no por ello estemos obligados a generalizar demasiado. Hubo en México misioneros santos, hubo excelentes religiosos: hubo también otros menos dignos del estado tan alto a que fueron llamados y de la empresa tan difícil que se les encomendó; hubo, en fin, pasajeras miserias, hijas de la condición humana. Algunos de vida sin tacha no dejaron de cometer errores, porque si es cierto que la santidad dota al alma de una sobrenatural clarividencia, a la cual no llega el común de los cristianos, no es menos verdadero que santo no es sinónimo de infalible. Deber del historiador es no disfrazar tales indignidades, tales deficiencias y tales errores: el respeto a la verdad nos fuerza, y nos forzará otra vez, más tarde, a señalar todas estas flaquezas. Pero sería igual lesión del respeto que debemos a la verdad no parar mientes en las admirables y excelsas virtudes de tantos de los fundadores de la Iglesia en la Nueva España.

[1] Mendieta, lib. III, cap. 30, p. 250. Nos limitamos aquí a unos cuantos ejemplos que, con la ayuda de crónicas y correspondencia de la época, fuera muy fácil multiplicar. No es posible hacer otra cosa que escoger al azar.

[2] Moles, cap. XVI, f. 36 vt. *Cf*. las observaciones del padre Cuevas, *Historia*, I, pp. 165 *ss*.

[3] Daza, lib. II, cap. 7, p. 30. *Cf.* fray Francisco Jiménez, en AIA, julio-agosto 1926, p. 67. Motolinía, III, cap. 2, pp. 157 y 159, y Trinidad, lib. II, cap. 6, pp. 219 *s*.

[4] Trinidad, lib. II, cap. 21, p. 282 b.

[5] Muñoz, p. 401.

[6] Dávila Padilla, libro I, cap. 21, pp. 80-81; Fernández, "San Esteban", en Cuervo, *Historiadores*, vol. I, p. 72, y en *Historia eclesiástica*, p. 76 a.

[7] Dávila Padilla, libro I, cap. 10, p. 44.

[8] Resumimos la cuestión de los diezmos en *Études et documents*, pp. 72 *ss*., adonde remitimos al lector.

[9] Cuevas, *Documentos*, p. 245.

[10] *Cf*. la carta de fray Agustín de la Coruña a Felipe II, de México, 10 de julio de 1561, en *Cartas de Indias*, XXXI, pp. 153 *s*.

[11] Cuevas, *Documentos*, p. 141. *Cf*. Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, lib. IV, cap. 24, p. 319.

[12] *Cf*. Cuevas, *Historia*, I, pp. 167 *s*. Por lo demás, es muy divulgada la anécdota.

[13] Mota Padilla, cap. III, parte 6, p. 29.

[14] Cuevas, *Documentos*, p. 160.

[15] Carta de 20 de diciembre de 1537 a Juan de Sámano, *Cartas de Indias*, pp. 174-175.

[16] Cuevas, *Documentos*, p. 187.

[17] Dávila Padilla, libro I, cap. 51, pp. 209-210; libro II, cap. 87, p. 788, y Franco, libro I, cap. 3, pp. 16-18, cap. 9, pp. 38-42 y cap. 14, p. 57.

[18] Herrera, *Salamanca*, cap. 50, p. 333 a.

[19] *Cf*. San Román, fs. 430 ft. *ss.;* Fernández, *Historia eclesiástica*, lib. II, cap. 33, y Grijalva, lib. II, cap. 20 *ss*.

[20] *Noticias históricas de la Nueva España*, Madrid, 1878, cap. VII, p. 65.

[21] Motolinía, *Historia*, vol. III, cap. 4, p. 168. Este pasaje está escrito, no sin malicia, contra agustinos y dominicos para mostrar por qué querían los indios a los franciscanos más que a ellos; pero la verdad histórica nos da licencia para generalizar estas frases a todos los misioneros, de cualquiera de las tres órdenes.

Libro Segundo

CONSOLIDACIÓN DE LA IGLESIA

I. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y OBRAS DE INTERÉS PÚBLICO

La dispersión de la población indígena y la evangelización. Unánime acuerdo acerca de la necesidad de concentrarla. 1. Fundación de pueblos indios. Obra de los dominicos en la Mixteca, de los franciscanos en Michoacán, etc. Actividad particular de los agustinos en este campo. Disposición de los pueblos indios: fundación de Acámbaro. Insuficiencia del esfuerzo por agrupar a los indios; sus causas. Los misioneros itinerantes. 2. La agricultura en los pueblos de indios. La industria de la seda en la Mixteca. El regadío: fuentes, canalización, acueductos. El régimen de la propiedad. Las cajas de comunidad. Ventajas materiales de la presencia del misionero. 3. Inconvenientes generales del sistema de pueblos cristianos. Inconvenientes particulares de la misión en la Nueva España. Peligros de la minoridad perpetua de los indios. Consecuencias de su aislamiento.

HECHAS a un lado la gran ciudad de Tenochtitlán y la región zapoteca del valle de Tlacolula, con grupos de compacta población,[1] el resto del México precortesiano era todo, menos un país de concentración urbana. Hoy mismo, muchos pueblos están constituidos por casas enteramente diseminadas.[2] Dispersión mucho mayor en el siglo XVI, y en ciertos aspectos, hubo a la llegada de los españoles. En 1551 hacía notar el franciscano fray Francisco de Guzmán, tocante a los indios de la región de Jilotepec, que se habían sentido forzados a refugiarse en las montañas a causa de los estragos que en sus sementeras hacían los ganados de algunos funcionarios o españoles ricos, y agregaba que este hecho impedía a los religiosos visitarlos e instruirlos como era debido.[3] Obstáculo tremendo para la evangelización metódica era, a la verdad, la dispersión de pueblos y aun de casas, que originaba peligros y fatigas a los misioneros. De ello se quejaba Motolinía con estas palabras: "Los unos pueblos están en lo alto de los montes, otros están en lo profundo de los valles, y por esto los frailes es menester que suban a las nubes, que por ser tan altos los montes están siempre llenos de nubes, y otras veces tienen de abajar a los abismos, y como la tierra es muy doblada y con la humedad por muchas partes llena de lodo y resbaladeros aparejados para caer, no pueden los pobres frailes hacer estos caminos sin padecer en ellos grandes trabajos y fatigas."[4] De ahí sacaba el mismo religioso, en carta a Carlos V, la urgencia de agrupar a los indios en pueblos, a la usanza de los campesinos españoles, para evangelizarlos y civilizarlos con mayor facilidad.[5] Los dominicos pedían lo mismo y casi con los mismos términos.[6] Uno de ellos, fray Domingo de la Anunciación, hacía ver que aun por el aspecto puramente material aquella situación ofrecía graves inconvenientes, pues los indios así esparcidos y relegados a remotas regiones, casi inaccesibles, eran fácil presa de las vejaciones de sus jefes.[7]

Hecho extraordinario, digno de tenerse muy presente: en este punto todos estaban de acuerdo entre sí y con los misioneros, lo mismo la Corona que los obispos y autoridades civiles. Única excepción para tomarse en cuenta era la de fray Pedro de Ayala, obispo de la Nueva Galicia, conocido por su pesimismo personal, pues según él: "algunos frailes que lo procuran por haber sus casas y monasterios más curiosos y sumptuosos de lo que se sufre en su regla".[8] Él solo, que sepamos, creía más favorable al trabajo de los

campos la dispersión. Pero ya en 1523 las reales instrucciones a Nicolás de Ovando habían provisto a la organización de los indios en pueblos, con su iglesia, su cabildo de indios, sus regidores, su hospital, etc.[9] En cédula fechada en Valladolid, 26 de junio de 1523, Carlos V hacía iguales provisiones para el desarrollo de la vida social de los indios en pueblos organizados;[10] en Palencia, el 28 de septiembre de 1534 promulgaba una cédula más en que prescribía, muy sencillamente para tal hecho, que los indios de Michoacán se concentraran en un solo pueblo,[11] y volvía a la carga en Valladolid, el 23 de agosto de 1538,[12] sin que ésta fuera la última cédula, ya que en el mismo sentido se sucedieron varias de 1550 a 1570.[13] Por su parte, Zumárraga insiste con energía y con repetidas instancias en la necesidad de juntar a los indios en pueblos;[14] a la misma conclusión llegan la junta episcopal de 1537, la junta eclesiástica de 1546, el Concilio de 1555.[15] El virrey Luis de Velasco se muestra resuelto partidario de este sistema, por más que, mejor que nadie, advierta ya sus dificultades,[16] y un gran funcionario, al dar cuenta a Felipe II de que le había mandado juntar a los indios en las regiones de su visita, terminaba diciendo que era “la cosa más necesaria para su bien espiritual y temporal, que en la tierra se ha hecho, porque es cierto que como estaban dispersos por montes, sierras y barrancas no se podía tener cuenta con el patrimonio de Jesucristo ni con el de V. M. y pasaban grandes trabajos los ministros de la Iglesia y de la justicia”.[17] Los grandes bienes espirituales que los indios reportaban de tal concentración están expresados hasta con complacencia en la carta de los regidores de Huejotzingo al Rey: “y sepa V. M. que el fruto que en juntarnos se ha hecho a las ánimas y cuerpos de todos nosotros no se puede dezir, porque como estamos juntos si alguno enferma confiésase y puede recibir los sacramentos y puédele ayudar su vezino, entiérrase en la iglesia si muere, ruegan por él los religiosos y los demás podémonos juntar a los sermones y misas y comunicarnos como hombres, lo cual todo ni cosa de ello apenas una se podía hazer estando esparzidos por los montes…”[18]

1

No es de admirar, visto lo que precede, que las tres órdenes rivalizaran en la fundación de pueblos de indios, empresa que entrañaba una valiosa labor de organización y civilización de índole material. De los dominicos, la obra más digna de estudio es la que realizó entre los indios de la Mixteca el padre fray Francisco Marín. Halló al llegar poblaciones casi salvajes: las enseñó a vestirse, a alimentarse convenientemente, a vivir en comunidad; las introdujo en la vida civilizada; fundó una caja comunal para los gastos generales; dirigió la construcción de templos y edificios públicos.[19] Análoga fue la obra que llevó a término el franciscano fray Juan de San Miguel entre los tarascos. Le había precedido fray Martín de Jesús, pero sólo tuvo tiempo para el trabajo preparatorio: derribar ídolos, dar fin a las ceremonias paganas, edificar iglesias. Vino fray Juan a juntar

a los indios que vivían por los montes “como manada sin pastor”, dice La Rea, y fue él el legislador esperado por David, prosigue el mismo, que había de mostrar a estos indios que son hombres y no bestias. Fundó ciudades y pueblos, escogiendo para ello el sitio con la mayor diligencia, trazando él mismo calles y plazas, señalando el lugar en que habían de construirse los edificios principales. Obra maestra suya fue, sin duda, la villa de Uruapan, situada en el más encantador rincón de Michoacán, cuya descripción ha de hacernos con deliciosa pluma el compañero del padre Ponce, y cuya apacible quietud deja en el viajero, con el rumor de sus innumerables riachuelos, un inolvidable recuerdo. También allí trazó fray Juan calles y plazas y deslindó los barrios, conforme a un plan “digno de la nobleza romana”.[20] Tuvo, por lo demás, preciosos colaboradores, como fray Jacobo Daciano, uno de los mayores apóstoles de Michoacán, quien fundó el pueblo de Querétaro.[21] Sus hermanos de hábito fueron más allá: crearon un pueblo totalmente artificial, sin unidad alguna en la población que preparara su fundación. Temerosos de que, devueltos a sus familias los niños criados en los monasterios retornaran al paganismo, fundaron para ellos un pueblo especial, a cuatro leguas de México, no lejos de Coyoacán, y allí los agruparon en torno del convento, de suerte que pudieran mantener fácilmente en ellos intacta la fe cristiana.[22] A veces se hizo el traslado de pueblos enteros, cuando su situación ofrecía algunos inconvenientes: es el caso de Huejotzingo. Muy a los primeros años —como que el convento es de 1529—, fray Juan de Alameda, famoso arquitecto franciscano, constructor futuro de Tula, en 1539, trasladó a toda la comunidad indígena de más de cuarenta mil almas desde la región enteramente escabrosa en que se hallaba al sitio que hoy ocupa y en el cual se construyó el convento que allí vemos.[23]

Sin embargo, en el arte de fundar pueblos, civilizarlos y administrarlos se llevaban la palma los agustinos, verdaderos maestros de civilización.[24]

Al igual que los franciscanos, sus esfuerzos se desplegaron en la región michoacana, zona de privilegio durante la evangelización primitiva. Vemos allí a fray Diego de Chávez, quien puso en forma al pueblo de Yuriria, en Guanajuato;[25] a fray Francisco de Villafuerte, que hizo otro tanto con el de Cuitzeo;[26] a fray Juan Bautista de Moya, con el de Pungarabato.[27] La gente de las cercanías de Tiripitío vivía dispersa en pobres chozas: los agustinos la reunieron, trazaron calles y plazas, llevaron el agua potable, levantaron un convento y un hospital, edificaron casas, compuestas de un solo piso, según uso de la región, pero que en su mayoría constaban de cuartos para dormir, sala común, cocina y un pequeño oratorio para las imágenes, donde la familia se juntaba a rezar; también hicieron abrir y pavimentar anchas y bien trazadas calzadas con que se comunicara Tiripitío con los poblados de la vecindad, a través de un suelo pantanoso que rodeaba la población por la parte meridional.[28]

No sólo Michoacán recibió este beneficio de los agustinos: su actividad civilizadora se desplegó en otros lugares: así, Atotonilco y toda la región de Meztitlán (Hidalgo), se favorecieron del trabajo de urbanización dirigido por fray Diego de Borja y otros

religiosos.[29] Igualmente ocurrió en la de Chilapa y Tlapa (Guerrero), a cuidado de fray Agustín de la Coruña y fray Jerónimo de San Esteban.[30] A los pirindas de Charo fray Pedro de San Jerónimo los hizo bajar de la serranía de Zurundaneo y los juntó en pueblos de cuatro demarcaciones, cada una con su iglesia.[31] En Santa Fe (D. F.) tenemos una prueba más, con la administración de fray Alonso de Borja, antes de irse a Atotonilco. Aquel pueblo, a dos leguas de México —donde aún se puede visitar—, fundado, sólo para los indios conversos, por el futuro primer obispo de Michoacán, don Vasco de Quiroga, miembro a la sazón de la segunda Audiencia de México, fue confiado a la dirección de los agustinos. Éstos enviaron allá a fray Alonso de Borja, quien estableció allí un convento, un colegio para jóvenes y un asilo para niños, y acostumbró a los habitantes del pueblo a una vida casi monacal. Bajo su dirección y gobierno llegó a tener hasta treinta mil habitantes.[32] Ya volveremos a hablar de este pueblo cuando tratemos de los hospitales.

Todos estos pueblos se hallaban enteramente en manos de los religiosos, aun en asuntos temporales, ya que ellos administraban justicia, dirimían conflictos de sucesión, dividían los bienes de la herencia entre los diversos herederos, hacían de cuidadores y tutores de viudas y huérfanos.[33] Con lo cual vinieron a adquirir verdadero carácter de potencias políticas: se llega a hablar de un fray Bernardino, franciscano —no Sahagún, por cierto, pues se dice que era de Alcalá de Henares—, el cual gobernaba un territorio de cuarenta leguas a la redonda y a quien los indios obedecían escrupulosamente en todo.[34]

A semejanza de los pueblos españoles y de los precortesianos —cuya tradición en este punto era la misma—,[35] los pueblos de evangelización se organizaban en torno a un espacio abierto que hacía al mismo tiempo oficio de *plaza mayor* y de mercado, o *tianguis*, como se dice en México. Esta plaza era, y sigue siendo, el corazón del pueblo y su centro vital. La fuente y la horca, una cerca de otra. Alrededor de la plaza, los edificios fundamentales: la iglesia con la escuela al canto, la alcaidía con la cárcel y el tribunal, y en ella la caja comunal y el albergue para los pasajeros extraños; todos estos edificios bien construidos, por lo general, de piedra: “ex calce et immensis saxis”, dice Valadés.[36]

¿Cuáles eran las formalidades de una fundación de pueblo de indios? Los textos, por lo común, solamente nos hablan en frases vagas. Por fortuna Beaumont, en su *Crónica de Michoacán*, nos ha conservado el relato, que resulta así precioso, de la fundación de Acámbaro (Guanajuato). Se hizo, en primer lugar, la erección de una gran cruz de madera: en seguida, se trazaron las calles, y junto a la cruz se levantó una capilla con su pórtico de madera, de donde se colgaron dos campanas, y el domingo 20 de septiembre de 1526 el cura de Tula celebró la misa del Espíritu Santo, a la cual siguió el rezo del rosario, el canto del alabado y la enseñanza de la doctrina para instrucción de los chichimecas paganos, de los cuales asistía un gran número. Acabado esto, se procedió al reparto de terrenos para la construcción de casas y plantación de jardines, operación

complicada, pues en esta "congregación de indios", artificial por completo, se reunirían otomíes y tarascos. Tras la distribución de los predios, siguió un desfile militar de los indios en conjunto. No era eso todo: había que elegir el personal administrativo del nuevo pueblo: gobernador, alcaldes, regidor, fiscal mayor, este último para la dirección y cuidado de las actividades religiosas; había que construir un pequeño monasterio para los dos franciscanos encargados de regir al pueblo. Uno de ellos fray Antonio Bermul, a quien, como a su compañero fray Juan Lazo y Quemada, sólo por este relato conocemos, organizó la traída del agua potable y fundó en los alrededores el pueblo de San Mateo Tocuaro. La edificación de las casas de Acámbaro se llevó todo el año 1528, y en 1529 la primera Audiencia mandó que se construyera un convento grande, cuya edificación llegó a su fin en 1532. Ese mismo año se fundó un hospital para indios. El pueblo de Acámbaro fue completado más tarde, merced a la actividad apostólica de los dos franciscanos, por la fundación de un gran pueblo de chichime-cas, a la otra banda del río Lerma, frente a la comunidad otomí-tarasca.[37]

Este trabajo de congregación, al parecer muy activo en el tiempo de que proceden los informes que han llegado a nosotros, fue, con todo, insuficiente. Si hemos de creer a fray Alonso de Montúfar, segundo arzobispo de México, en 1556 había aún monasterios de dos religiosos, que debían visitar, a treinta leguas de distancia, veinte pueblos con una población a veces mayor de cien mil almas. Y como sólo un religioso podía ausentarse, resultaba que las visitas eran sumamente raras y muy rápidas: llegaba el fraile, decía misa, bautizaba, casaba y se iba. Pueblos hubo del mismo Arzobispado de México, el mejor administrado por cierto, que se pasaron cinco años sin ver la cara al sacerdote.[38] Es casi seguro que habrá que rebajar bastante, dada la tendencia habitual del prelado a la exageración. Sabemos, con todo, que en 1570 y en una diócesis tan céntrica como Tlaxcala, los indios distaban mucho de hallarse congregados.[39] Mendieta, que escribe en los postreros años del siglo XVI, se queja todavía de que no haya quien se preocupe de congregar en pueblos a los indios y de formar poblados españoles distintos de los indios.[40] Varias eran las causas de esta situación: primera, la naturaleza del territorio, demasiado escabroso a menudo para dejar que se formaran grandes aglomeraciones: de eso se quejan los agustinos en Tlachinolticpac.[41] Por segunda causa podemos apuntar lo dicho ya en los primeros capítulos de este libro: con no poca frecuencia las órdenes pedían o aceptaban la dirección de territorios inmensos que ni su personal ni sus recursos les permitían evangelizar y en los cuales por nada del mundo admitían religiosos de otra orden, o clérigos seculares. Vimos también cómo los conventos se multiplicaban y los religiosos se apiñaban en las regiones más gratas o más salubres, mientras las demás quedaban abandonadas. Hay que recordar que ésta fue la causa de que la Nueva Galicia y las altiplanicies septentrionales sufrieran lamentable negligencia.[42] Sin duda que en 1556 fray Juan de Tapia recorrió una parte de los hoy estados de Jalisco, Nayarit, Sinaloa y Durango, enseñando, bautizando, congregando a los indios en pueblos en que les hacía prometer que seguirían viviendo, y cuatro años más tarde, la obra de

cristianización y civilización comenzaba a precisarse entre los pueblos vagabundos y guerreros del norte, confundidos todos bajo el nombre de chichimecas. Además, a partir de 1533 fray Juan de Padilla había fundado el pueblo de Zapotlán, donde congregó a los indígenas de los alrededores; en 1542, fray Miguel de Bolonia fundó también Juchipila (Zacatecas), que bien pronto se convirtió en centro de evangelización, y en 1554, fray Francisco Lorenzo y fray Miguel de Estivales habían recorrido la región de Ahuacatlán agrupando a los indios en pueblos organizados y construyendo iglesias.[43] Pero todo esto era poco para aquellas inmensidades.[44] Hubiera sido preciso personal numeroso, y la mayoría de los religiosos no sentía atractivo por estas ingratas regiones.

Guardémonos, empero, de acusar solamente a los misioneros: también los indios por su lado creaban dificultades. Sucedía con frecuencia que para evitar la vecindad de las iglesias y conventos y hallarse a sus anchas para practicar sus costumbres, sus vicios mejor dicho, los indios establecían su morada en los más remotos rincones. Como dos cédulas, por lo menos, les daban licencia de ir a habitar donde buenamente quisieran, sin que nadie se los estorbara, la administración se hallaba atada de manos en este punto.[45] En 1554 el virrey Luis de Velasco pidió al Rey facultad para obligar a los indios a no salir de los pueblos de donde eran nativos, sin lo cual la congregación de ellos resultaría imposible.[46] No ha llegado a nuestro conocimiento la acogida que la Corona haya dado a esta petición.

No obstante, un hecho queda en pie: en 1570 los indios se hallaban un tanto dispersos y obligaban a los religiosos a ir a celebrar los divinos oficios y administrar los sacramentos a lugares distintos de los pueblos de su habitual residencia. Todavía era necesario que buena parte del año siguieran su vida de misioneros itinerantes. De esta manera los agustinos de Atotonilco iban a visitar los anexos de su convento: cada religioso decía dos misas, una en cada uno de dos pueblos de visita; bautizaba a los niños, confesaba a los enfermos, administraba auxilios a los moribundos, daba la comunión, bendecía matrimonios, predicaba y enseñaba. Al acercarse la Cuaresma recorrían los anexos del convento para confesar a los indios llegados a la edad de hacerlo: en ello se les iba el tiempo de Navidad a Pascua.[47] Análoga situación privaba en Meztitlán: los pueblos de visita los recorrían dos frailes que iban en direcciones opuestas, y que decían la misa y administraban los sacramentos. Una vez terminada su apostólica gira, aquellos religiosos regresaban al convento y salían otros dos para seguir el mismo itinerario. De esta suerte los pueblos de visita recibían unas ocho o nueve veces, al menos, cada año los beneficios del misionero.[48]

2

Pero no todo estaba en agrupar a los indios en pueblos. Era necesario hacer que pudieran vivir en ellos. “Predicar a un salvaje —escribe tres siglos más tarde un misionero español, el benedictino monseñor Salvado, evangelizador de Australia—, no es difícil,

pero sí poco fructuoso. A media predicación el salvaje se vuelve al misionero y le dice: 'Cuanto me dices es cierto, muy cierto; pero yo tengo hambre, ¿me das un poco de pan? ¿Sí o no?' Si no se le da, vuelve la espalda y se va al bosque para saciar su hambre. Pero supongamos que se le da de comer y que el salvaje consiente en establecer su habitación allí y hacerse cristiano, ¿quién le vestirá?, ¿quién le sostendrá? ¡He ahí, entonces, la necesidad del trabajo!"[49] Ese trabajo tiene que ser esencialmente el trabajo de la tierra. Los religiosos, por otra parte, han tenido siempre la tradición de las fecundas hortalizas y de las huertas abundantes. El convento franciscano de Tlaxcala poseía una hermosísima huerta, regada por límpidas aguas y plantada con árboles frutales de la tierra y de Castilla; otro tanto la del convento de Acolman; en México mismo, los franciscanos y los dominicos tenían amplias hortalizas, y Dávila Padilla encomia los frutos de la huertecilla de Tepetlaoztoc,[50] que era de los dominicos. Por su parte, Motolinía asegura que la mayoría de las huertas de la Nueva España fue plantada por los frailes menores y nos cuenta cómo él mismo intentó la aclimatación de los datileros en el convento de Cuernavaca.[51] Para los indios tuvieron que ser los frailes maestros excelentes en esta materia. En los hospitales de Santa Fe, de que hablaremos en el capítulo siguiente, se enseñaba la agricultura a los niños "a manera de regocijo y juego y pasatiempo, una hora o dos cada día, aunque se menoscabe la hora de la Doctrina, pues esto también es doctrina y moral de buenas costumbres".[52] El dominico fray Domingo de Santa María enseñó a los indios de la Mixteca el cultivo metódico del nopal para la cría de la cochinilla.[53] Los agustinos mandaron traer de Castilla árboles frutales, introdujeron el cultivo de flores y legumbres desconocidas, enseñaron a los indios a sembrar el trigo y mejoraron el cultivo del maíz.[54] Entre los tarascos de Uruapan, fray Juan de San Miguel hizo plantar multitud de árboles frutales, como plátanos, chicozapotes *(Achras sapota L)*, mameyes, naranjas y varias especies de citráceas. Cada casita de los indios del pueblo estaba rodeada de un huertecito y una hortaliza, bien regados y cultivados, aparte de que en la región se alzaban en el curso del año varias cosechas de trigo, muy abundantes por cierto.[55] También la cría de ganados interesó a los religiosos: fray Domingo de Santa María fundó en la Mixteca buen número de estancias, y el 25 de julio de 1561 escribía a Felipe II fray Pedro de la Peña, provincial de los dominicos, que éstos hacían los mayores esfuerzos por difundir y afirmar el cultivo en granjas, así como la cría de ganado menor.[56]

Importantísima en el campo de actividades agrícolas fue la tentativa del cultivo de la seda, llevada a cabo en la Mixteca principalmente, por diligencia de los dominicos.[57] Icazbalceta ha hecho notar ya la contradicción de los textos a este respecto, pues, según él, un examen cuidadoso de las fechas hace ver, o que la Mixteca no fue la primera provincia de la Nueva España en que se cultivó la seda, o que los dominicos no fueron los que introdujeron esta industria en la región.[58] Punto para nosotros de secundaria importancia, pues lo que parece cierto es que fray Domingo de Santa María, sin ser quizá el que llevara por primera vez la seda a la Mixteca, sí mandó plantar moreras en

Yanhuitlán, que estaba a su cargo, y enseñó a los indios la crianza del gusano de seda. Otro tanto hizo fray Francisco Marín.[59] Y Burgoa nos dice que bajo la dirección de sus hermanos de hábito, los moradores de Achiutla llegaron a plantar hasta dos leguas de moreras. Por otra parte, Zumárraga se mostró grandemente interesado en el desarrollo de esta misma industria. Incluso llegó a pedir se enviaran a la Nueva España moriscos diestros en el cultivo y laboreo de la seda, para que, repartidos por los pueblos, enseñaran a los indios el cultivo de la morera y el modo de elaborar el producto de los gusanillos. Se dio buena acogida a su demanda, pero los moros jamás vinieron. Entre tanto él mismo encargó al chantre de la catedral de Oaxaca, Alonso de Figuerola, que escribiera un libro acerca de esta industria, para enseñanza de los indios.[60]

Llegó a tal grado de importancia el cultivo de la seda que ameritó el mandamiento de la Corona —de 1º de agosto de 1539—[61] de que se ordenara a los indios pagar su diezmo, como se hacía en Granada. En 1542, según testimonio de Bartolomé de Zárate, regidor de la ciudad de México, quien no oculta su asombro, se recogieron en la diócesis de Oaxaca más de nueve mil libras de seda.[62] Un cuadro ya famoso de la prosperidad de la industria de la seda en la Mixteca nos dejó el padre Motolinía, y aunque en él no da a españoles e indios la parte que les corresponde, nos parece de utilidad reproducir aquí el pasaje más relevante: "Es [la Mixteca] tierra muy poblada y rica, do hay minas de oro y plata y muchos morales, por los cuales aquí comenzó primero a criar seda en cantidad en esta Nueva España; y aunque no ha mucho que esta granjería se comenzó, dícese que se cojerán en este presente año más de quince o veinte mil libras de seda. Sale tan buena que dicen los maestros que la *tonoci* es mejor que la joyante de Granada: la joyante de esta Nueva España es muy extremada de buena. Esta es tierra muy sana y de muy buena templanza, por lo cual es muy de notar que todo el año en peso se cría la seda, sin faltar ningún mes. Antes que esta carta se escribiese, en este mismo año —1541—, anduve por esta tierra que digo más de treinta días, y por el mes de enero vi en muchas partes semillas de seda que revivía, e gusanitos negros y otros blancos, de una dormida, de dos y de tres y de cuatro dormidas, y otros gusanos hilando **y** otros en capullo, **y** palomitas que echaban simiente. Dos cosas hay que notar, o tres en esto: la una poderse siempre avivar la semilla, y aun sin ponerla en los pechos ni entre ropa, como en España; la otra que en ningún tiempo se mueren los gusanos, ni con el frío ni con el mayor calor, y haber en los morales hoja verde todo el año, y ansí es que por la templanza de la tierra algunos morales no dejan del todo ni pierden la hoja; e porque yo he visto todo esto que digo, lo oso afirmar y decir." [63]

Por desgracia esta prosperidad fue efímera. Pudo durar a lo sumo unos cincuenta años.[64] Con todo y el ejemplo de los frailes Domingo de Santa María y Francisco Marín, con todo y la autoridad de fray Juan de Zumárraga, hubo frailes que se mostraron adversos a esta industria, so pretexto de que la cría del gusano de seda inducía a los indios a descuidar las devociones de Cuaresma,[65] y un agustino de origen flamenco, fray Nicolás de San Pablo (Witte), mandó cortar buena cantidad de moreras en el valle de Meztitlán.[66] Burgoa nos habla también, aunque en términos velados, de la codicia de los

justicias, que fueron causa de que acabara el cultivo de la morera y la cría de los gusanos de seda. Pero si ha de decirse la verdad, lo que mató la industria de la seda en la Nueva España fue la competencia de la seda china, venida después de la conquista de las Filipinas. Era de calidad inferior, pero de más bajo precio, lo que arruinó la producción mexicana.[67]

El desarrollo de la agricultura está necesariamente ligado al regadío de las tierras. Hubiera sido extraño, por lo demás, que los españoles no mostraran en la Nueva el culto al agua que aún hoy día es muy de admirar en la España antigua. Los frutos perpetuos y el perenne verdor de Uruapan se debieron a los empeños de fray Juan de San Miguel, que captó y canalizó las aguas de los ríos vecinos.[68] En la Mixteca, región estéril y de lluvias retardadas, el cultivo del nopal hubiera sido imposible sin los trabajos de riego dirigidos por fray Francisco Marín.[69] El agustino fray Antonio de Aguilar, "Vir incredibili multarum rerum cognitione insignis" —como admirado escribe Panfilio—, había cambiado la villa de Epazoyuca "cum antea esset sterilis" en un "oppidum salubre et gratum, propter irriguam aquae copiam".[70] Hemos dicho ya que en cada plaza del centro del pueblo había una fuente: en Chilapa el agustino fray Pedro Juárez de Escobar construyó una admirable;[71] en Tiripitío sus hermanos de orden trajeron el agua desde dos leguas y pusieron canalización que hizo posible su llegada a las fuentes públicas, al hospital y al convento.[72] También los agustinos edificaron los acueductos de Yuriria y Charo.[73] La fuente que puede verse todavía en Tepeaca estuvo alimentada por canalización hecha en 1543, más o menos, bajo la dirección de los franciscanos, que habían andado buscando el agua por los montes circunvecinos.[74]

Sin embargo, hay un nombre que resalta con sin igual grandeza en este campo de los trabajos civilizadores: el del franciscano fray Francisco de Tembleque. Este famoso fraile residía en el convento de Otumba, a unos sesenta y cinco kilómetros de México. Esa región carecía de agua, por lo que el religioso se propuso llevarla de los manantiales de Cempoala —a unas quince leguas, que son casi 75 km—. Para lograrlo construyó, sin dirección de arquitecto alguno y sin estudios previos de arquitectura, un acueducto cuya construcción duró diecisiete años. Terminado hacia 1550, lleva el nombre de Arcos de Tembleque.[75] Este acueducto, que en buena parte existe, medía casi 45 km de largo y tenía en su recorrido tres series de arcos, la primera de cuarenta y seis, la segunda de trece y la tercera de sesenta y siete. Un gran bajel a velas desplegadas hubiera podido pasar fácilmente bajo los arcos centrales de esta última serie, cuya erección tardó cinco años. El padre fray Alonso Ponce, en su visita, fue a verlos como obra ya famosa en su tiempo, y tres siglos más adelante la Marquesa de Calderón de la Barca los calificaba de ‘‘trabajos de gigantes". Tal maravilla de obra hirió vivamente la imaginación de los contemporáneos, que hizo entrar al padre Tembleque en los dominios de la leyenda. Mientras duraron sus trabajos, se dice, no tenía más compañero que un gran gato pardo, el cual se pasaba las noches cazando para traer a la primera luz del alba, cuándo un conejo o una liebre, cuándo codornices, según el tiempo, para la diaria pitanza de su

amo.[76] Más tarde, retirado al convento de San Francisco de México, viejo ya, enfermo y ciego, se le asignó un fraile lego viejo para que le sirviese y ayudase en su trabajo y enfermedad. Este fraile lego decidió matarlo, quizá para descargarse de su tarea, y le dio "con un cuchillejo una cuchillada en la garganta, pretendiendo segársela". El padre Tembleque se desangró mucho, pero, a pesar de sus años y enfermedades, se "hizo venir un zurujano el cual lo curó tan bien que, mediante Dios, con solo un aceite que le ponía y con dieta que le hizo tener muy grande, dentro de pocos días le dio por sano, no sin grande admiración de todos, los cuales lo atribuyeron a milagro. Cogido el malhechor, y preguntado por qué había hecho tal, dijo que el diablo lo había engañado".[77]

Es difícil determinar de modo preciso cuál era la naturaleza y caracteres del régimen de la propiedad de la tierra en los pueblos organizados y dirigidos por los misioneros. De acuerdo con los textos que nos informan acerca de este particular y a los cuales nos hemos referido ya, parece ser que existieron tanto la propiedad individual como la propiedad colectiva. Colectivismo absoluto sólo parece haberse practicado en Santa Fe, cuya organización será resumida en el capítulo siguiente. Los padres de familia, por lo general, eran propietarios de una casita y del terreno que la rodeaba, o que se hallaba en las afueras de la población y en cuya explotación hallaban los medios para vivir con su mujer y sus hijos. La indicación de Grijalva de que los agustinos distribuían entre los herederos del difunto los bienes de éste basta para probar la existencia de la propiedad inmueble individual, pues con toda probabilidad la propiedad mueble era del todo insignificante entre los indios. Pero al lado de la propiedad individual existía la de las tierras de propiedad colectiva, a propósito de las cuales usa Escobar el nombre de ejidos. Y de esto no cabe duda. Las preciosas páginas que Robert Redfield, en su monografía sobre el pueblo de Tepoztlán (Morelos), ha dedicado al estudio del régimen de la actual propiedad nos dan una idea de lo que pudo ser al comenzar la época colonial; pero aunque con reservas, es muy probable que no haya habido cambio digno de tenerse en cuenta de entonces acá. En Tepoztlán hallamos precisamente la existencia simultánea de la propiedad individual y de la propiedad colectiva. La primera está representada por:

1. La casa, o mejor dicho, el sitio que la casa ocupa, los corrales, situados detrás de ella, y el terreno de cultivo, milpa, que de ella depende; esta milpa bien puede estar lejos de la casa, pero jurídicamente forma un todo con ella.

2. Milpas de labor, o sea, lotes no ocupados por la municipalidad, que ésta cede a los particulares. No se trata en este caso de propiedad en sentido estricto, pues la municipalidad puede recuperar estos lotes, si no se les cultiva, aunque quienes los poseen y gozan de sus frutos los tratan con todos los caracteres de propiedad individual.

3. Los *tlazololli,* similares a las tierras de labor, pero roturados en los terrenos de montaña de propiedad común. Son lotes abiertos al cultivo en terrenos montañosos, expuestos a un rápido deslave y que, por lo mismo, no pueden durar mucho tiempo en explotación.

La propiedad colectiva abarca todos los terrenos incultivables que rodean las milpas apropiadas, o sea, los pastales y cerriles. Representan la parte de tierras colectivas del pueblo, *altepetlalli,* que no ha pasado a ser propiedad personal y que forman el ejido.[78]

La existencia de tierras colectivas estaba enlazada con la existencia de la institución llamada *cajas de comunidad.* Esta denominación puede prestarse a malentendidos, que conviene disipar desde luego. Hubo en toda la América española cajas de comunidad de carácter oficial y puramente civil. Estaban bajo la dirección de los corregidores y se multiplicaron mucho en el Perú, principalmente, país en que las organizó el virrey Toledo. Su prosperidad en ese país se explica fácilmente, quizá por la existencia de comunidades colectivistas en la época anterior a la conquista española.[79] A pesar de la similitud de fines, que eran las obras y trabajos de interés general, sostenimiento del clero y el culto, alivio de pobres, viudas y huérfanos, enfermos e inválidos, esas cajas de comunidad oficiales y civiles eran diferentes por completo de las que hallamos en la misión mexicana del siglo XVI. En el Paraguay, también, los jesuitas instituyeron cierta clase de cajas de comunidad de carácter privado, que nada tenían de común con las establecidas por el Estado. Por lo que toca a México, estas cajas estaban, si no del todo dirigidas por religiosos, sí bajo su estricta vigilancia. Ellos las fundaron para ahorrar a los indios pobres tributos excesivos en los gastos de carácter general y en el sostenimiento de los misioneros. Antes, cuando el pueblo no tenía dinero para sufragar los gastos generales, los jefes imponían a cada familia una contribución, cuyo monto ellos mismos fijaban y que era más alta de la que las necesidades de la comunidad pedían: no hay que decir que la diferencia se quedaba en poder de los jefes y aumentaba sus riquezas, a expensas de los bienes que administraban. Para remediar tal abuso, fray Francisco Marín organizó en la Mixteca las cajas de comunidad y para sostenerlas destinó moreras y nopales de cochinilla, cuyos productos entraban en esa caja comunal.[80] Naturalmente, en otros lugares tuvieron otras modalidades y las fuentes de ingresos eran otras, tales como el producto de canteras, ganados y varias otras prestaciones.

Si hemos de creer al arzobispo Montúfar, de cuyos informes hemos tomado los últimos datos, las cajas de comunidad, fundadas con la más pura y loable de las intenciones, habían degenerado desde mediados del siglo XVI y se habían convertido en una institución verdaderamente tiránica. Por fin este sistema llegó a ser para los pobres indios mucho más ruinoso que todo tributo, pues se veían agobiados de contribuciones y prestaciones, so pretexto de llenar la caja del pueblo. Abuso de más gravedad en aquellos pueblos en donde no había religioso alguno que interviniera en el manejo de estas cajas. Otra inconveniencia surgió con el tiempo: los que guardaban los fondos de la caja eran, bien los principales del pueblo, bien los religiosos. En el primer caso, una vez hechos los gastos necesarios para el sostenimiento de los sacerdotes y del culto, los principales gastaban en su uso personal lo restante, la mayoría de las veces en borracheras y vida disoluta. Por lo menos esto era lo más frecuente. Cuando se les pedía cuenta de la inversión de los fondos, alegaban haberlos gastado en el sostenimiento de los misioneros y de la Iglesia, y en la compra de vasos y paramentos sagrados. Llegaba a veces su cinismo al grado de mostrarse indignados de lo que ellos llamaban un despilfarro. De esta manera los indios de San Francisco de Tlaxcala afirmaron ante el tesorero general don Hernando de Portugal, contra toda verdad, haber gastado treinta mil pesos para los religiosos, y en cuarenta mil tasaron los indios de Izúcar (Puebla) lo que decían haber

gastado en la manutención de los dominicos, cuando que aquella suma la había robado un cacique de la comarca.[81] En el caso de guardar los religiosos los fondos, cometían una imprudencia, pues daban ocasión a falsas sospechas y provocaban fácilmente escándalos. Y más aún, lo que a juicio de Montúfar es principal inconveniente de la institución: los frailes disponían a su placer de estos fondos, en ocasiones muy crecidos, sin que nadie pudiera contenerlos. Y una vez más Montúfar cree comprobar que el poder de los religiosos se escapa a la autoridad del ordinario, y su influencia se sustrae a la vigilancia y dominio de la jerarquía. Por esto es necesario dar su parte al interés y a la pasión en esta crítica de las cajas de comunidad hecha por el arzobispo, pero no puede menos de admitirse que algunos de los datos que él señala son verosímiles y nadie los ha contradicho.[82] El visitador Valderrama en el informe de su visita confirma en parte la existencia de estos abusos (1565), y pide que los religiosos no metan mano en el dinero de las cajas de comunidad ni las guarden en sus conventos.[83]

No por todo esto deja de ser cierto que, hablando en términos generales, la presencia y el paso de los misioneros era para los indios fuente de indiscutibles bienes materiales. Si damos fe a las palabras del provincial de los dominicos, fray Pedro de la Peña, bien se daban cuenta de ello los mismos indios. Escribía él a Felipe II, desde México, el 25 de julio de 1561, hablando de los fondos: “porque los naturales ven que en su poder se les disminuye y pierde si perpetuamente los religiosos no los sustentan, les an rrogado muchas veces en algunos pueblos con algún molino o estanzia, para que de allí se sustenten y en mano de los rreligiosos se aumente y conserue aquella hazienda”.[84] Llegaron los frailes a conseguir la exención de tributos a los indios, sea por confirmarlos mejor en la fe, sea por haber sido agobiados de alguna calamidad.[85] De este modo el misionero aparecía como encarnación de la providencia para el indio y bajo este aspecto nos lo pinta el agustino fray Pedro Juárez de Escobar en una página elocuente: “Todos estos indios son como pajarillos en el nido, a quienes no han salido las alas, ni les saldrán del todo para que por sí puedan volar. De donde tienen necesidad que sus padres les lleven al nido cuanto han menester, con diligencia y esmero su sustento y nutrimiento, para que no pasen hambre ni mueran, y necesitan tenerlos junto a sí mientras vivan, su ánimo y su presencia, su ayuda y su sostén, no sea que volando sin fuerzas, perezcan, y privados de alas desfallezcan. Los religiosos, como lo sabe V. M. son sus padres y sus madres, sus abogados y representantes, sus defensores y sostén, sus escudos y protección, que en su lugar reciben los golpes de la desgracia; sus médicos y enfermeros, lo mismo para sus llagas y dolencias corporales, que para las faltas y pecados en que por su miseria caen; a ellos recurren en sus sufrimientos y persecuciones, en sus hambres y escaseces, y en su regazo se refugian para llorar y lamentarse, como los niños en su madre. Donde hay religiosos hay vida cristiana y conocimiento de Dios, dignidad y policía, satisfacción y gozo, orden y armonía, justicia y buena administración, y grande esmero y vigilancia para no ofender al Señor, y el aire resuena noche y día con los cantos y alabanzas de estos pobres indios desnudos a la gloria de su Creador y Redentor”.[86]

Si en el campo económico fue saludable la obra de los misioneros, ¿puede decirse otro tanto del campo social y espiritual? Hay que notar como principio lo dicho por Raoul Allier, que "si la evangelización va sistemáticamente acompañada de ventajas materiales, ella trabaja contra sí misma".[87] Corre el peligro de inducir a conversiones movidas de interés. Claro que éstas no siempre merecen condenación, más si se tiene buen cuidado de no dar el bautismo muy apresuradamente: bien puede suceder que quien entró en la nueva religión movido de interés material, en el curso de su instrucción religiosa quede sinceramente convencido de haber hallado la verdad y, transformado por la gracia bautismal y la educación, llegue a ser excelente cristiano. Interesado cuando catecúmeno, dejará de serlo cuando cristiano. Todo está en precisar en qué punto de su evolución debe aplicarse el término de la conversión. No puede ser, si hablamos con propiedad, sino en la época de la instrucción previa. Así el interés podrá ser ocasión, pero no causa de la conversión.[88] No obstante, si casos particulares nos amonestan que no debemos condenar las conversiones ocasionadas por el interés de manera global, no parece ajustado a la prudencia favorecerlas. Por lo demás, a nuestro juicio sólo es un aspecto poco importante de la cuestión y aquí nos interesa no el modo de reclutar a los catecúmenos, sino el de consolidar la Iglesia. Pues bien, la misión mexicana nos presenta el problema de los pueblos cristianos hechos para afirmar esa consolidación. Y éste es uno de los casos más complejos de la metodología misional. No hemos de tratarlo hondamente, por tanto, ni examinarlo en todos sus aspectos. Pero es necesario decir unas cuantas palabras al respecto.

Este sistema, es bien sabido, se ha practicado en todo tiempo y en todo lugar. La misión en el Brasil en el siglo XVI,[89] las famosas reducciones de los jesuitas en el Paraguay en los siglos XVII y XVIII, lo mismo que los pueblos kabilas del cardenal Lavigerie y los de los Padres Blancos en nuestros días ofrecen ejemplos de ello. En muchos casos las circunstancias los han impuesto: ya porque el número de los misioneros es escaso para la visita normal y frecuente a la población diseminada, ya porque la vida cristiana se hace imposible al neoconverso en su antiguo medio, ya porque los neófitos por su cuenta y voluntad se congregan instintivamente para la mejor y más libre práctica de su religión, sin riesgo de apostasía.[90] Hay que notar, con todo, que una es la situación de los pueblos nómadas y otra la de los pueblos sedentarios. Siempre que las condiciones de vida lo consienten, hay interés en fijar en el suelo a los vagabundos y transformar a los cazadores o pastores en agricultores. Es lo que se hizo precisamente en el norte de México al comenzar la misión entre los tarahumaras.[91]

Cuando se trata de poblaciones sedentarias, fáciles de atender y vigilar, hay la tendencia cada vez mayor de renunciar al sistema de pueblos cristianos, cuyos inconvenientes ha puesto en claro la experiencia.[92] La única ventaja que parecen tener es la de enseñar el espíritu de trabajo. Pues se ha comprobado que no siempre es elevado el nivel espiritual de los pueblos cristianos: como que el grupo escogido, falto de estímulo

en un ambiente mediocre, no revela grandes progresos; en cambio, en un medio pagano siente constantemente la necesidad de afirmar su fe, de vivirla de modo profundo y de hacer que ella sea allí un ejemplo y un fermento. Es fácil dejarse dominar por la rutina y la tibieza, y se puede ir muy adelante, y en esos casos el misionero se ve obligado a obrar con dureza, excluyendo a los cristianos escandalosos, con peligro de suscitarse la animosidad y el odio y crear para sí y para la comunidad cristiana un ambiente de hostilidad. Un nuevo peligro se presenta: es posible que un espíritu administrativo sustituya, aun con fases de verdadera burocracia, el espíritu religioso con la prosecución del progreso; la letra domina. Si hemos de usar una frase de Allier, un tanto modificada, el neófito razona de esta suerte: "Para formar parte del pueblo hay que ser cristiano; luego formar parte del pueblo, participar de su vida, aun de manera puramente mecánica, es ser cristiano." Y ahí está el origen de la pereza espiritual. Para el misionero mismo el peligro parece mayor: está en la facilidad de que los negocios temporales le dominen, las formalidades administrativas se le impongan y se abandone también a la tentación tan mañosa de tomar aires de poder secular y gobernar un estado dentro del Estado. Peligroso a la verdad, pues le conduce a perder el celo, el interés sobrenatural, el desasimiento de lo terreno; peligro para la comunidad, asimismo, pues su influjo material puede concitarle desconfianza y envidia por parte de las autoridades civiles y llevarle a entablar con ellas conflictos acres, de los cuales ninguna ventaja reporta el nuevo grupo de cristianos.[93]

En la Nueva España, precisamente, el gobierno de indios de suyo deferentes y dóciles había desarrollado en los religiosos el gusto y el hábito de dominio: la dirección absoluta de los pueblos de indios les ponía en las manos un temible poder temporal. En muchas comarcas los únicos que mandaban eran los frailes y, sin duda, como pasó cuando la rebelión de la Nueva Galicia, o como en el caso de fray Gonzalo Lucero en Mixtepec,[94] de buen grado ponían todo su influjo en favor de la paz y el orden públicos; pero no siempre eran sumisos a la autoridad de los virreyes y sus colaboradores, ni siquiera a la de los obispos, contra quienes de modo constante estaban invocando sus privilegios pontificios. Ya veremos adelante qué conflictos nacieron de tal estado de cosas, y aunque no todas las responsabilidades son de los frailes, sí hay que confesar que tales choques en nada podían ayudar al progreso de la labor apostólica. Por otra parte, más bien fueron razones de carácter puramente práctico las que impusieron este sistema: querían los misioneros sustraer a los indios de la mala influencia europea, aunque en la resolución tuvo que ver la comodidad que hallaban en tener juntos a los cristianos en pueblos. Quizá, dado su escaso número, era ésta condición necesaria para consolidar la Iglesia. El error estuvo en no pensar que era menester formar cristianos capaces de gobernarse a sí mismos, lo mismo que en hacer de aquellos pueblos grupos cerrados, sin contacto con el exterior, y poner trabas, con una solicitud demasiado minuciosa, al desenvolvimiento de las personalidades individuales. Hubo religiosos que creyeron conveniente establecer entre los indios a españoles bien conocidos, casados y morigerados, capaces de servir de ejemplo a los recién convertidos.[95] No había suficiente número de españoles, sin duda, en tales condiciones para la cantidad de pueblos relativamente crecida. Y la opinión en

general no admitía tal reforma, además de que en los misioneros dominaba el doble afán de resguardar a los indios, así de los malos ejemplos, como de los abusos de los españoles. Con escrupuloso cuidado la legislación cerraba a éstos la entrada en los pueblos de indios: si llegaba algún viajero a ellos, debía partir, cuando muy tarde, a los tres días.[96] Ningún blanco, ningún negro, ningún mestizo, ningún mulato podía fijar su residencia en estos pueblos.[97]

El concepto de ser tutores de los indios, tal como hemos visto en la pluma de Juárez de Escobar, mantuvo a los indios en perpetua minoridad e implicó en sí la permanencia perpetua del misionero. Al desaparecer éste, aquéllos no habían hecho el aprendizaje de la libertad y, desorientados, estuvieron prestos a caer en las manos de cualquier jefe que se les presentara. Por otra parte, habían vivido en un aislamiento casi absoluto, con muy poco trato con sus propios hermanos de raza y ninguno con los españoles, excluidos por la ley de sus pueblos y por la ignorancia misma de la lengua. Quedaron como extraños a la vida del resto del país. Vistas a esta luz, las poblaciones de puros indios, formadas por los misioneros, resultaron una institución funesta e imprudente.[98] Pero esto nos parece a la distancia de cuatro siglos, cuando escribimos después de lo que ha ocurrido entre su época y la nuestra. No podemos exigirles el don de profecía para prever lo que iba a pasar. No lo tuvieron y, si hemos de ser justos, reconozcamos que en el siglo XVI no era fácil prever la emancipación política de la Nueva España, y que el problema del México independiente había de ser la "incorporación del indio" a la vida nacional.

[1] *Cf*. Oscar Schmieder, *The settlements of the Tzapotec and Mije Indians*, pp. 12 *s*., 23 *s*. y lám. 33 a.

[2] *Vid*. un ejemplo característico en el pueblo de San Pablo Ayutla (Oax.) entre los mixes, en Schmieder, *op. cit*., lám. 33 b. También en distinta región, el caso de Tepoztlán, R. Redfield, *Tepoztlán*, p. 54. Para la situación del valle de México en la época prehispánica y al principio de la Colonia, *vid*. Ignacio B. del Castillo en *La población del valle de Teotihuacán*, I, vol. 2, pp. 381-382.

[3] Carta a Carlos V, Toluca, 10 de mayo de 1551, Cuevas, *Documentos*, pp. 167 *s*. Análogas observaciones del virrey Velasco para las regiones de Tlaxcala y Oaxaca, en Cuevas, *ibid*., p. 187.

[4] III, cap. 10, pp. 202 *s*. Sobre los inconvenientes de la dispersión de los indígenas para la perseverancia de los convertidos en general, *cf*. el informe del padre Lotar, O. P., "Le déchet dans la conversion", p. 16, en *Après la conversión*. En la Novena Semana de Misiología, Lovaina, 1931.

[5] Carta a Carlos V, México, 15 de mayo de 1550, en Cuevas, *Documentos*, p. 166. *Cf*. la carta de fray Pedro de Gante a Carlos V, 15 de febrero de 1552, en *Cartas de Indias*, XVIII, p. 101.

[6] "También conuiene mucho para bien de los naturales que sean mandados juntar en sus pueblos, ansi para tener policía como para su conuersión…" (Carta al Consejo de Indias, México, 18 de septiembre de 1553, AGI, Audiencia de México, 60-2-16. La carta está firmada por el provincial fray Bernardo de Alburquerque y cuatro padres definidores).

[7] Relación desde Chimalhuacán, 20 de septiembre de 1554, en Cuevas, *Documentos*, p. 240.

[8] Carta al Consejo de Indias, sin fecha (por 1563-1564). AGI, Audiencia de Guadalajara, 67-1, 18, 104.

[9] *Cf*. Carmelo Viñas y Mey, *El estatuto del obrero indígena en la colonización española*, Madrid, 1929, p. 143.

[10] Cuevas, *Historia*, p. 169, nota.

[11] *Disposiciones complementarias de las Leyes de Indias*, vol. I, Madrid, 1930, núm. 7, p. 15.

[12] *Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias*, II, f. 190.

[13] Son las de 21 de marzo de 1551, 3 de octubre de 1558 (dos), 19 de febrero de 1560, 13 de septiembre de 1565, 10 de noviembre de 1568, 19 de febrero de 1570. *Cf*. Puga, *Cedulario*, II, pp. 318-320 y 338-339; *Recopilación*, II, fs. 198-199, y Francisco F. de la Maza, *Código de cotización y terrenos baldíos*, México, 1893, pp. 11-18. Esta última recopilación es por desgracia poco científica.

[14] Icazbalceta, *Zumárraga*, Apéndice, p. 52, y Cuevas, *Documentos*, p. 490.

[15] Icazbalceta, *Zumárraga*, Apéndice, pp. 88 y 166-167; *Recopilación*, II f. 198, y F. H. Vera, *Concilios provinciales mexicanos*, p. 7. Para el Concilio de 1555, *vid*. Lorenzana, *Concilios provinciales*, pp. 147-148.

[16] Carta a Felipe II, México, 7 de febrero de 1554; Cuevas, *Documentos*, p. 204.

[17] "… en las provincias y pueblos que he visitado de esta Nueva España, que es lo mejor de la tierra y la mayor parte de ella, he dado orden cómo se junten los pueblos en traza cerca de las yglesias y monasterios con parescer de los religiosos que andauan en mi compañía en la visita… A sido la cosa más necesaria", etc. AGI, Audiencia de México, 60-2-16. México, 1º de septiembre de 1559. Copia contemporánea sin nombre de autor.

[18] AGI, Audiencia de México, 59-4-3. Esta carta dirigida al Rey está fechada 28 de septiembre pero el año es indescifrable. Tiene que marcarse un límite entre 1551 y 1563, pues un pasaje de la carta hace ver que se escribió durante el gobierno de don Luis de Velasco, que abarca del 5 de diciembre de 1550 al 31 de julio de 1564. Acerca de la cuestión en su conjunto, *cf*. "Parecer cerca de la necesidad que hay de juntar los indios de la provincia de Tlaxcalla que están derramados y de la traza que para ello se podría dar" (¿1570?), en Icazbalceta, *Nueva Colección*, IV, pp. 136-141.

[19] Dávila Padilla, lib. I, cap. 76, p. 303 b. Acerca de las cajas de comunidad, *vid. infra*, en este capítulo,

parte 2.

[20] *Cf*. La Rea, lib. I, caps. 24 y 25, y Muñoz, p. 399. Acerca de Uruapan, *vid.* Ponce, *Relación*, II, pp. 144 *s*.

[21] Beaumont, lib. I, cap. 18, vol. III, p. 266.

[22] Carta de la Audiencia de México a Carlos V, 14 de agosto de 1531, en CDIAI, XLI, pp. 84 *ss*.

[23] Mendieta, lib. V-l, cap. 36, p. 654, Cuevas, *Historia*, 3ª ed., III. El Paso, 1928, p. 38, núm. 2; Ricard, en JSA, 1931, p. 252.

[24] *Cf*. Grijalva, lib. II, cap. 5, f. 70 vt. b, p. 222.

[25] "… trató de poner en forma de República a aquella muchedumbre, para lo cual abrió calles, dilató plazas, señaló ejidos, y todo lo demás de que necesita una bien ordenada comunidad" (Escobar, cap. XL, p. 564).

[26] *Ibid*., cap. XLV, p. 672.

[27] "Trató luego el P. Fr. Juan de poner policía en los pueblos reduciéndolos, a Pueblos que no tenían formados, ni la tierra es muy aparejada para esso; pero en el mejor modo que pudo, los compuso, y formó vecindades; primero en Pungaravato, etcétera" (Basalenque, lib. I, cap. 3, f. 16 vt. a). *Cf*. también González de la Puente, lib. 11, cap. 10, pp. 126 *s*.

[28] Basalenque, lib. I, cap. 4, f. 20 ft., y Escobar, cap. XII, p. 146 y cap. LI, p. 736.

[29] *Cf*. Grijalva, lib. I, cap. 20, y "Relación de la provincia de Meztitlán", en *Boletín del Museo Nacional*…, 1923-1924, 109.

[30] Grijalva, lib. I, cap. 8, y lib. III, cap. 19.

[31] *Cf*. Basalenque, lib. I, cap. 15, y Escobar, cap. LIII, p. 772 y LVI, p. 820. Charo se halla en lo que hoy es estado de Michoacán, pero ya hemos dicho arriba que los pirindas eran distintos de los tarascos en lengua y costumbres.

[32] Grijalva, lib. I, cap. 9.

[33] Grijalva, cap. 5 del lib. II, f. 71, p. 223. Véase por ejemplo el caso de fray Gregorio de Santa María, prior del convento de San Felipe en Michoacán, *Relación de los obispados de Tlaxcala*, pp. 123-124.

[34] Carta de fray Rodrigo de la Cruz a Carlos V, de Abuacarlán, 4 de mayo de 1550, Cuevas, *Documentos*, p. 160.

[35] *Vid. supra*, p. 94.

[36] *Rhetorica Christiana*, 4ª parte, cap. 23, pp. 209 *s*. y los planos de pueblos que reproduce Del Paso y Troncoso en *Papeles de la Nueva España*, IV, a. 27 y p. 53; V, pp. 46 y 146; VI, pp. 48, 69, 86 y 183, y los de Germán Latorre, en *Relaciones geográficas de Indias*, Sevilla, 1920, pp. 13, 21, 25 y 33. También, C. Pérez Bustamante, *Don Antonio de Mendoza*, pp. 28, 50 y 62.

[37] Beaumont, lib. II, cap. I, vol. IV, pp. 27-43. Este autor reproduce el acta de fundación de San Francisco de Acámbaro, datada el 15 de noviembre de 1535 de acuerdo con una copia de 1761. El texto, que es redacción de un indio, tiene todo el encanto de su verbosidad, confusión y sabor propio.

[38] Relación al Consejo de Indias, 15 de mayo de 1556, CDIAI, IV, p. 494.

[39] *Vid. supra*, p. 234, nota 18.

[40] Mendieta, lib. IV, cap. 32, pp. 496-498.

[41] *Papeles de la Nueva España*, III, p. 135.

[42] *Vid. supra*, pp. 160-161.

[43] Sobre todo esto *vid. supra*, pp. 144 145.

[44] Hay que notar con todo que en los primeros años del siglo XVII Alonso de la Mota y Escobar da una información más optimista (*Descripción geográfica de los Reynos de Galicia, Vizcaya y León*, ed. Joaquín Ramírez Cabañas, México, 1930, p. 36).

[45] Para estar en lo justo, el texto de la primera cédula, de Valladolid, 3 de noviembre de 1536, es ambiguo y se presta a discusiones: "Si constare, que los indios se han ido a vivir de unos lugares a otros de su voluntad, no se los impidan las justicias, ni ministros, y dexenlos vivir, y morar allí, excepto donde por las reducciones, que por nuestro mandado estuvieren hechas, se haya dispuesto lo contrario, y no fuesen perjudicados los encomenderos" (*Recopilación*, II, f. 189 vt.). La segunda, de Valladolid, 17 de octubre de 1544, es más precisa (Puga, *Cedulario*, I, pp. 460-464).

[46] Cuevas, *Documentos*, p. 204. Parece que mediando el siglo XVIII la situación no había cambiado mucho que digamos: en 1767 el arzobispo de México Manuel Rubio y Salinas se queja aún de la dispersión de los indios, que muchos se escapan a la acción parroquial por su propia voluntad (Cuevas, *Historia*, IV, pp. 99 *s*.).

[47] *Papeles de la Nueva España*, III, pp. 92 *s*.

[48] *Ibid*., pp. 108 *s*. El mismo sistema en Tlachinolticpac, *ibid*., p. 135, pero allí la dispersión se debía a la manera de ser del territorio.

[49] Citado por G. Goyau, *Orientations catholiques,* 2ª ed., París, 1925, pp. 189 *s*.

[50] Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, lib. III, cap. 51, p. 242; lib. IV, cap. 24, pp. 318 *s*. Puga, *Cedulario*, II, pp. 241 *s*. *Papeles de Nueva España*, VI, pp. 218 *s*., y Dávila Padilla, lib. I, cap. 12, p. 51 b. Cervantes de Salazar escribió su *Crónica* entre 1560 y 1567 (*cf*. introd. de Magallón, pp. XI *s*. y XVIII-XX).

[51] Motolinía, *Memoriales*, p. 159.

[52] Cuevas, *Historia*, I, p. 418.

[53] Dávila Padilla, lib. I, cap. 51, p. 210 a. *Cf*. Burgoa, *Geográfica Descripción*, cap. XXIII, f. 130 vt.; O. Schmieder, *op. cit*., p. 19, cree que la industria de la cochinilla en la Mixteca y Zapoteca es anterior a la Conquista. En tal caso, fray Domingo sólo perfeccionó la técnica rudimentaria.

[54] Grijalva, lib. II, cap. 5, f. 71 ft. a, p. 222.

[55] La Rea, lib. I, cap. 25, f. 41, p. 110.

[56] AGI, Audiencia de México, 60-2-16. *Cf*. Cuevas, *Historia*, II, p. 487.

[57] Burgoa, *Geográfica Descripción*, cap. XXIII, f. 130 vt. y cap. XXVI, f. 151 vt.

[58] Icazbalceta, "La industria de la seda en México", en *Opúsculos varios*, I, pp. 125-161, en particular, pp. 138-140. El padre Ríos Arce, en *Puebla*, I, pp. 138-139, ha intentado resolver la contradicción de los textos, pero de un modo que nos parece insuficiente.

[59] Dávila Padilla, lib. I, cap. 51, pp. 209-b-210 a, y cap. 76, p. 303.

[60] *Cf*. Icazbalceta, *Zumárraga*, Apéndice, pp. 237 *s*., y "La industria", pp. 141-143.

[61] *Cf*. Icazbalceta, *Zumárraga*, p. 236.

[62] *Relación descriptiva del valle de Oaxaca*, en Mariano Cuevas, *Cartas* y otros documentos de Hernán Cortés, Sevilla, 1915, p. 256.

[63] Motolinía, *Epístola proemial*, en la edición de Ch. Hayboe, pp. 9 *s*. Ed. Sánchez García, pp. 7 *s*. *Vid*. también III, cap. 8.

[64] "… tuuieron los primeros cincuenta años grandes cosechas…" Burgoa, *Geográfica Descripción*, cap. XXVI, f. 151 vt.

[65] *Cf*. Pérez Bustamante, *Mendoza*, p. 130, núm. 4.

[66] *Relación de la provincia de Meztitlán*, p. 116. Acerca de fray Nicolás de S. Pablo, *cf*. la noticia que di en

JSA, 1926, p. 45, y *Études et documents*, p. 149.

67 *Cf*. Carlos Pereyra, *La obra de España en América*.

68 La Rea, lib. I, cap. 25, f. 41 vt., p. 111. Acerca de Uruapan y sus aguas, *vid*. Lumholtz, II, pp. 429 *ss*.

69 Dávila Padilla, lib. I, cap. 76, p. 304 a. Acerca de la sequedad de la Mixteca que el cronista pone en alto predicamento, *vid*. Max, Sorre, *Mexique, Amérique Central* (*Geog-Univ*. bajo la dirección del padre Vidal de la Blache y L. Gallois, tomo XIV, París, 1928, pp. 62 *s*.).

70 Pamphilius, f. 115 vt.

71 Grijalva, lib. II, cap. 5, f. 70 vt. b, p. 222.

72 Basalenque, lib. I, cap. 4, f. 20 ft. 2, y Escobar, cap. XII, p. 145.

73 Sicardo, f. 43 ft. y 44 ft, y Escobar, cap. LIII, p. 772.

74 *Papeles de la Nueva España*, V, p. 18.

75 Torquemada, que escribía entre 1609 y 1612, habla de ellos como de una obra concluida hacía sesenta años.

76 Ponce, *Relación*, I, pp. 112 y 113. Marquesa de Calderón de la Barca, *La vida en México*, traducción al español de E. Martínez Sobral, vol. I, México, 1920, pp. 243 *s*. Acerca de la construcción del acueducto, *vid*. Manuel Romero de Teneros. “Los acueductos de México” (*Anales del Museo Nacional de Arqueología e Historia*, tomo III, 4ª época, México, 1925, pp. 131-142); en las pp. 140 *s*., se halla el texto de Torquemada. *Vid*. también Vetancurt, III, pp. 379 *s*., y Alamán, *Disertaciones*, II, pp. 244 *s*. En Cuevas, *Historia*, II, p. 436, hay una fotografía de ese acueducto.

77 Ponce, *Relación*, II, pp. 514 *s*.

78 Robert Redfield, *Tepoztlán*, pp. 6-63. Acerca del *altepetlalli* y el ejido *vid*. George McCutchen McBride, *The Land Systems of Mexico*, Nueva York, 1923, pp. 123 *s*. Las indicaciones de Ignacio B. del Castillo en *La población del valle de Teotihuacán* (I, 2, pp. 508 *s*.) son de alcance muy general y un poco confusas.

79 Acerca de las “cajas de comunidad” en general *vid*. los diferentes estudios de Carmelo Viñas y Mey, “El régimen de la tierra en la colonización española”, en *Humanidades*, tomo X, 1925, pp. 71 *ss*. *España y los orígenes de la política social*, Madrid, s. a. [1929], pp. 99-107, y principalmente, *El estatuto del obrero indígena*, pp. 95-140. Pueden leerse, aunque nada interesante en especial digan, las indicaciones de Focher en *Itinerarium*, f. 89. Acerca de las “cajas” en el Perú *vid*. Carlos Valdez de la Torre, *Evolución de las comunidades indígenas*, Lima, 1921, pp. 109-115, y Luis Baudin, *L’Empire socialiste des Inka*, pp. 105 *ss*.

80 Dávila Padilla, lib. I, cap. 76, p. 303 b.

81 Por esta razón no debe darse mucha confianza al texto de la cédula del 1º de febrero de 1561, en Toledo (*Disposiciones complementarias*, etc., núm. 119, pp. 155 *s*.), según el cual los religiosos de Tepeaca habían dilapidado una buena parte de los fondos de la caja en pinturas, en fiestas y buenas comilonas, *cf*. *Recopilación*, II, fs. 203 vt. *s*.

82 *Relación del Arzobispado de México* al Real Consejo de Indias, México, 15 de mayo de 1556 (CDIAI, IV, Madrid, 1865, pp. 491-530). Esta relación está impresa al fin de la *Descripción del Arzobispado de México*, pp. 421 *ss*.

83 Las observaciones de Valderrama fueron reproducidas al principio de la publicación intitulada *Pintura del Gobernador, alcaldes y regidores de México*, códice en jeroglíficos mexicanos y en lenguas castellana y azteca, existente en la Biblioteca del Excmo. señor Duque de Osuna, Madrid, 1878, *vid*. pp. 7-10. El padre Cuevas, *Historia*, II, pp. 180-190, parece no conocer esta publicación.

84 AGI, Audiencia de México, 60-2-16. Nuestro texto es ligeramente diferente del del padre Cuevas, *Historia*, II, p. 487.

[85] Motolinía, III, cap. 5, p. 175, y Franco, lib. I, cap. 4, p. 19.

[86] Carta a Felipe II, 1º de abril de 1576, Cuevas, *Documentos*, p. 311.

[87] *Op. cit.*, I, p. 52.

[88] "… todo lo que llamamos 'medios de conversión' es más bien medio de atraer y bien disponer al hombre… y la conversión propiamente es obra de la gracia y por tanto sobrenatural…" (P. Smed) en *Les Conversions*, p. 124. Sobre el problema, *vid.* pp. 114-128 y 144-150 de este informe leído en la Octava Semana de Misiología de Lovaina.

[89] *Cf.* Simão de Vasconcelos, lib. I, cap. 89, I, p. 55, y lib. II, capítulos 9-11, I, pp. 120-122. Se podría uno ver tentado a relacionar también las capillas granjas del padre Van Henexthoven en el Congo Belga. Pero éstas eran solamente centros de irradiación, distintos de los pueblos mismos, que en ninguna manera absorbían y a los cuales solamente venían a sobreponerse. Y sólo llevaban el intento de aislar a los jóvenes cristianos durante su educación. *Cf.* E. Laveille, *L'Évangile au centre de l'Afrique*, pp. 195 *ss.*, en especial p. 199.

[90] *Cf.* R. Allier, *op. cit.*, II, pp. 20-23. Todo este primer capítulo de la 3ª parte, pp. 9-29, debe también leerse.

[91] *Cf.* Lumholtz, *op. cit.*, I, p. 135.

[92] El sistema de pueblos cristianos conserva, a pesar de todo, partidarios de convicción en algunas regiones tales como el África del sur, *cf. L'Ame des peuples à évangéliser*, informe de la 6ª Semana de Misiologia de Lovaina, 1928, pp. 18-20. *Les Conversions*, pp. 151-159, y *Revue de missionaire des Jésuites belges*, marzo de 1930, pp. 131-133.

[93] *Vid.* cl cap. cit. de R. Allier y las observaciones del padre Césard, de los Padres Blancos, en *L'Ame des peuples à évangéliser*, p. 21.

[94] Burgoa, *Geográfica Descripción*, cap. v, fs. 17 vt.-18 ft.

[95] Carta de fray Pedro de Ayala a Felipe II, desde Tlazazalca, 16 de marzo de 1567, AGI, Audiencia de Guadalajara, 67-1-18, 127. *Cf.* Orozco y Jiménez, pp. 543 *s.*, y *Descripción del Arzobispado de México*, p. 13.

[96] *Recopilación*, II, f. 201 ft. (cédula de 20 de noviembre de 1536).

[97] *Ibid.*, f. 200 vt. (cédula de 2 de mayo de 1563).

[98] *Cf.* las observaciones de Ignacio B. del Castillo, en *La población*…, I, 2, p. 400.

II. LOS HOSPITALES

Los religiosos médicos. Las epidemias. Necesidad de los hospitales para indios. 1. Hospitales franciscanos y hospitales agustinos. La obra de fray Juan de San Miguel. 2. Caracteres de los hospitales agustinos. Los hospitales de Santa Fe; su organización. Los hospitales como instrumento de perfección cristiana y escuelas de caridad.

"MÉDICOS y curadores… de las llagas corporales y enfermedades", escribía el padre Juárez de Escobar. En abono de su afirmación pudo haber citado el ejemplo de abnegación de los dominicos durante la epidemia de 1545 y, más aún, la muerte del franciscano fray Agustín de Deza, guardián de Zapotlán, quien en 1551 contrajo a la cabecera de los enfermos indios la dolencia que había de llevarle al sepulcro.[1] Pero los religiosos propiamente dedicados a la medicina no fueron tantos, y entre los pocos que hay que tomar en cuenta, los más se aplicaron a curar españoles que indios. De ellos es el más conocido el doctor García Farfán, graduado en la Universidad de México (1562-1567), quien al quedar viudo ingresó en la orden de San Agustín en 1568 y profesó en manos de fray Diego de Vertadillo al año siguiente. Él nos dejó escrito un tratado de cirugía y dos de medicina, bien conocidos de sus biógrafos.[2] Cabe advertir que su *Tratado breve de medicina* estaba destinado a los indios que no tenían médico cerca.[3] También se guarda el recuerdo de varios hermanos legos franciscanos que practicaron medicina y cirugía. De ellos, fray Pedro de San Juan parece haber sido persona de no muy recomendables prendas: en 1543 mandaba el virrey Mendoza que se le buscara, por ser fugitivo de su convento, donde había dejado colgados los hábitos. Muy distinto era el cirujano fray Juan de Unza, muerto en Acapulco en 1581, pues éste cada vez que un enfermo se le moría, se daba una dura disciplina, temeroso de haber sido negligente. Y si vamos a fray Lucas de Almodóvar, enfermero del convento de México, se le reputaba santo. Tenía, según se dice, "don de curar" y se hizo famoso por haber sanado al célebre agustino fray Alonso de la Veracruz, y más aún, por haber salvado de la muerte al virrey Antonio de Mendoza,[4] a quien los médicos habían desahuciado.

Corta es la lista, a la verdad. Pero la forma en que los misioneros se esforzaron en subvenir a la necesidad de los indios, remediando en lo posible su miseria, fue la fundación y organización de hospitales. Obra tanto más necesaria, cuanto que la Nueva España era tierra visitada por frecuentes y mortíferas epidemias. "Después que esta tierra se descubrió —escribe Sahagún[5] por el mes de agosto de 1576—, ha habido tres pestilencias muy universales y grandes, allende de otras no tan grandes y universales" y pensaba que "a durar mucho tan gran plaga, todo se acabaría". Si tan amarga predicción no llegó a realidad, se debió quizá en mucha parte a la actividad de los religiosos. Enorme el territorio, era abrumadora aquella empresa, si la juntamos a las ya de suyo graves que conocemos, y hubo de llevarse a hecho con lentitud. El 15 de diciembre de 1554 aseguraba el arzobispo Montúfar que los hospitales en México eran de lo más necesario,[6]

y en 1555 el Primer Concilio de México, del cual buena parte de religiosos fueron asesores, ordenó que en cada pueblo, al lado de la iglesia, se edificara un hospital para refugio de enfermos y pobres, con lo cual pudieran los sacerdotes visitarlo fácilmente y darles los sacramentos.[7] De estos datos hay derecho a concluir que por aquellas fechas no era todavía suficiente el número de los hospitales. La decisión del Concilio de 1555 debió ser puesta en obra y dar sus frutos, pues el sucesor de Montúfar, el arzobispo Moya de Contreras pudo escribir: "En todos los pueblos que son cabeceras de indios hay hospitales hechos con el trabajo, costa, y limosna de los mismos indios."[8]

1

El único hospital fundado por dominicos, que nosotros sepamos, fue el de Perote, que fray Julián Garcés edificó a sus expensas. Era él obispo de Tlaxcala, como sabemos, y su hospital, en el camino de Veracruz a México, más recibía españoles enfermos por la travesía y subida a la meseta, que indios.[9] En fundar y dirigir hospitales se destacaron los franciscanos y agustinos. Los primeros fueron grandes edificadores de hospitales dondequiera. Los construyeron en la Nueva Galicia desde 1545, a raíz de una epidemia;[10] así, a fray Miguel de Bolonia se debe el de Juchipila (Zacatecas); ya en 1553 Nombre de Dios tenía un hospital, y Topia en 1555;[11] el de Zacoalco se fundó en 1558.[12] Estos hospitales eran también abrigo de los viajeros, precioso beneficio en tan enorme territorio, casi del todo despoblado, y los recursos con que se sostenían eran los llamados fondos de cofradía.[13] El hospital de Querétaro, para indios y españoles pobres, fue fundado, a lo que parece, por Hernando de Tapia, instigado por un religioso francés, fray Juan Jerónimo.[14] Y en los *Papeles de la Nueva España* hallamos, en las descripciones de pueblos que publicó Del Paso y Troncoso, hospitales fundados por franciscanos en diversos lugares y anteriores a 1572: en Tepeaca y en cada uno de los cuatro pueblos de su dependencia, en Jalapa y en Tepeapulco.[15] El de Jalapa estaba destinado a españoles que hubieran enfermado con el viaje a México y a los indios que adolecieran en el tráfico de las caravanas. En México, el hospital de indios llamado Hospital Real, o de San José, lo fundó fray Pedro de Gante hacia 1530,[16] y Zumárraga también fundó por el barrio de San Cosme un hospital, destinado a los indios forasteros en esta ciudad y puesto bajo la protección de Santos Cosme y Damián.[17] En Tlaxcala los franciscanos tuvieron un famoso hospital, el de la Encarnación, inaugurado con mucha solemnidad en 1537. Cabían en él ciento cuarenta personas y tenía su cofradía para servicio de enfermos y entierro de pobres, así como para la celebración de las fiestas. Sosteníase con dádivas de los indios, que no se cansaban de hacerle ofrendas y limosnas de todo género: lienzos y vestidos ya hechos, gallinas, carneros, puercos, verduras, maíz, frijol: pasados siete meses los bienes del hospital eran de valor de mil pesos de oro. "Y como los indios son muchos, aunque den poco, de muchos pocos se hace un mucho, y

más siendo continuo, de manera que los hospitales están bien proveidos."[18]

Hay un nombre franciscano que resplandece entre todos en la historia de los primeros hospitales de México: el de fray Juan de San Miguel. A él se atribuye la fundación de la mayor parte de los hospitales de Michoacán.[19] "En todos los pueblos —escribe Muñoz —,[20] así de naturales que están a cargo de Religiosos de nuestra Orden como de las demás, y Clérigos, fundó hospitales cercanos a las iglesias donde se curan los enfermos, vecinos y forasteros, se da posada a los caminantes, y se administran los Sacramentos de Penitencia y Extrema-Unción." Estos hospitales se hallaban bajo el nombre de la Cofradía de la Purísima Concepción y formaban parte de ellos todos los indios que lo querían. Los mismos indios se alternaban en el servicio de los enfermos: juntamente con sus mujeres, habían sido distribuidos en grupos de cinco o seis, y cada grupo se encargaba de su semana, durante la cual también hacía una ofrenda al hospital, de acuerdo con sus medios de vida. Estos benévolos enfermeros tenían que confesar y comulgar con cierta regularidad; todas las mañanas y todas las noches se juntaban en la capilla para rezar la doctrina; tres veces a la semana, o sea, lunes, miércoles y viernes, se decía el oficio por los difuntos, y todos los sábados había un culto especial en honor de la Purísima Concepción, patrona de los hospitales. Algunos de éstos eran tan grandes que cuando la epidemia de 1576 pudieron hallar alojamiento en ellos hasta cuatrocientos enfermos. Sus recursos económicos estaban minuciosamente previstos: establecimientos de éstos había que tenían rentas propias, pero la mayor parte eran sostenidos por los indios mismos. Cada pueblo les dedicaba un día o dos de trabajo, o más, si era necesario: la mitad de lo así reunido se consagraba al sostenimiento de enfermos y personal administrativo y la otra mitad a la compra de medicinas, ropa, etcétera. A estos fondos fijos hay que agregar las ofrendas voluntarias de los indios y el producto del trabajo en pequeño de los enfermeros, y más de las enfermeras, durante sus horas de descanso en el servicio directo de los enfermos.[21]

2

Había igualmente hospitales en casi todos los pueblos administrados por agustinos, particularmente en Michoacán, región en la cual las instituciones de caridad en manos de religiosos parecen haber llegado a su más brillante florecimiento.[22] Poseemos informes especialmente acerca de los de Charo, Huango, Cuitzeo —fundado por fray Francisco de Villafuerte—,[23] y Tiripitío. Era este último célebre por su "soberbia y grandeza"; muy alabado por sus "varias y espaciosas salas", por su "bien dispuesta enfermería". "Para la vista y recreo, así de enfermos como de convalecientes, hicieron en el patio un ameno jardín, con muchos arriates poblados de yerbas salutíferas o de vistosas rosas, con el circuito de copados naranjos, a todo lo cual fertilizaba… una vistosa pila… que aparecía en elevados plumeros de cristal en medio del jardín…" "…otros jardines había fabricado

la industria al rededor del mismo Hospital".[24] En todas partes, los indios del pueblo, hombres y mujeres, sin excepción alguna, estaban obligados a servir por turno en el hospital durante una semana. Allí guardaban una vida muy austera, monacal diríamos, principalmente las mujeres. Tenían que quitarse todos sus adornos y alhajas, "como son gargantillas, pulseras y zarcillos", y vestir con la mayor modestia; habían de guardar "castidad, privándose aun de los lícitos tratos del santo matrimonio"; y entregarse también a "largas horas de rezo, sin dispensar la media noche y madrugada en que rezan sus maitines y primas, en oraciones y rosarios, con la circunstancia de ser todo lo más cantado y de rodillas".[25] Régimen singularmente atrevido, en donde volvemos a encontrarnos con ese esfuerzo de los agustinos por llevar a los indios a las alturas de la más perfecta espiritualidad.

Los agustinos, lo mismo que los franciscanos, fundaron los hospitales no solamente para abrigo y cuidado de los indios enfermos, sino también para acoger y albergar a los viajeros y gente de paso, de suerte que las casas del pueblo no tuvieran la carga de viajantes más o menos discretos: con esto se evitaba a los particulares dar un alojamiento que hubiera sido para ellos oneroso y algunas veces hasta lleno de peligro. Eran también los hospitales centros de abastecimiento, y abastecimiento gratuito, en donde los indios hallaban cuanto habían menester: carnero, aceite, vino, azúcar y manteca, "comunes remedios para sus achaques", además de toda clase de consejos y avisos que procuraban de los frailes.[26]

Los hospitales más famosos de México, los dos de Santa Fe, son fundación del primer obispo de Michoacán, don Vasco de Quiroga, cuando era solamente oidor de la segunda Audiencia, por el año 1535. Uno de ellos se hallaba a dos leguas de la ciudad de México, el otro en Michoacán, a la ribera del lago de Pátzcuaro. La persona misma del fundador hace que ya no caigan en el campo de nuestro estudio estos dos hospitales. Sin embargo, como durante algunos años estuvo el agustino fray Alonso de Borja encargado de la dirección espiritual del pueblo y hospital de Santa Fe de México, hallamos pie para resumir aquí la curiosa organización de este hospital.[27]

Los hospitales de Santa Fe —puede hablarse en plural porque ambos se ajustaron a la misma concepción y organización—, eran de un carácter muy particular. Más que hospitales, como ha notado el padre Cuevas,[28] eran verdaderos institutos de vida social y económica integral. Constaban, además de las salas destinadas a los enfermos y los aposentos para los directores y administradores de la obra, de escuelas, talleres, almacenes, casas particulares para los miembros de la congregación y sus familias. Tal era el nombre —el de *familias*— que se daba a esas casas, las cuales tenían siempre un terreno anexo para huerta o jardín. El hospital era dueño de tierras y ganados, que constituían sus principales fuentes de ingresos. El edificio central, destinado a los enfermos, estaba compuesto de cuatro partes: alrededor de un patio cuadrado estaban, en un costado, la sala de enfermos contagiosos; en el costado opuesto, la sala de los enfermos no contagiosos; uno de los otros dos lados era de la casa del mayordomo o administrador y el último, el de la del despensero. En el centro del patio había una capilla

con su altar, abierta por los dos costados, para que al decir misa el sacerdote pudieran verle desde sus salas los enfermos. En cada una de las llamadas "familias" podían vivir de ocho a doce casados, con su mujer y sus hijos, y si algún soltero se casaba, allí llevaba a vivir a su mujer. Para el trabajo en las propiedades exteriores de la institución se había establecido una ordenación, por la cual el rector designaba durante dos años a los que allí habían de trabajar, y al terminar su turno, uno de los antiguos quedaba a instruir a los nuevos. La jornada de trabajo constaba de seis horas y era en común y obligatoria. Levantadas las cosechas, se repartían, dando a cada uno de los asociados una parte igual y bastante para su consumo, se sacaban los gastos del hospital, y el resto, siempre abundante, se guardaba para distribuirlo entre los pobres, hecha la necesaria reserva, por si el año iba a ser de sequía o escasez. Ordenaban las constituciones que todos tuvieran igual traje, de suma sencillez, así para hombres como para mujeres. Los cargos se daban por elección y nadie podía ser reelegido para algunos de ellos, entre los más importantes. No había lugar a pleitos o litigios: todo se resolvía amigablemente. Si algún asociado observaba mala conducta era expulsado de la comunidad.

La beneficencia médica pudo, en los principios, ser medio de conversión, pues atraía a los indios y les hacía ver el valor de la caridad cristiana.[29] Pero la multiplicación de los hospitales era fruto de muy diversas preocupaciones de los religiosos. En primer término, la de proteger la vida material de los indios: a cada paso los veían diezmados por las epidemias y ciertamente no fue Sahagún el único que llegó a temer la desaparición de la raza indígena. Claro que no podían los misioneros contrarrestar los estragos de las epidemias con la enseñanza de una higiene del todo desconocida en la época. El único remedio que les quedaba era la fundación de hospitales, donde los enfermos pudieran hallar, al menos, algunos cuidados y cierta comodidad y donde los contagiados pudieran ser aislados de los demás. Pero no eran éstos los únicos fines para fundar hospitales: el lector habrá quedado sorprendido de la austeridad de vida que se imponía a las enfermeras en ellos dedicadas a cuidar a los enfermos: con ella se ponía empeño en hacer más asiduas las prácticas religiosas, y la vida espiritual más honda y más elevada. Con esto, los hospitales venían a ser ya no solamente asilos para los enfermos, sino una especie de casas de retiro, en donde los indios, de tiempo en tiempo, llegaban a templar sus almas en la soledad, la paz, la mortificación, la oración y el ejercicio de la caridad. Y con esa circunstancia hemos señalado otro punto: si los franciscanos fundaban hospitales, nos dice el *Códice Franciscano*, era para acoger a los enfermos y, al mismo tiempo, adoctrinar a los sanos, "para enseñar con esto a los indios el ejercicio de la caridad y obras de misericordia que se deben usar con los prójimos."[30] Allí los misioneros sólo hacían oficio de regentes y directores: el personal de servicio lo formaban los indios, ellos mismos en gran parte sostenedores de los gastos del hospital. El cuidado de los enfermos, a los ojos de los misioneros, tenía la ventaja de estar enseñando, con aquella diaria práctica, la abnegación humilde, silenciosa y paciente, que es flor de la caridad. Las limosnas que daban y los días de trabajo que al hospital consagraban iban desarrollando en los indios el espíritu de previsión y el espíritu de solidaridad, al enseñar al individuo la

necesidad de sacrificarse en bien de la comunidad, y cimentaban poco a poco en las almas el espíritu de fraternidad, que debe ser base de la comunidad cristiana. Si hacemos a un lado las fundaciones de Santa Fe, más bien falansterios que hospitales, los hospitales que los frailes establecieron, en especial los de Michoacán, a la vez asilos de enfermos, casas de retiro y centros de edificación para los sanos, aparecen como una de las creaciones más originales de las órdenes religiosas y como uno de los medios más ingeniosos para hacer que las ideas cristianas penetraran en la vida común de todos los días.

[1] Franco, lib. I, cap. 4, p. 19, y Tello, cap. CLXVIII, p. 549.

[2] Noticias acerca de este padre en Esteban García, *Crónica de la Provincia Agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, libro quinto. Ed. de Santiago, Madrid, 1918, cap. VII, pp. 25-27. *Cf*. Nicolás León, "Los precursores de la literatura médica mexicana en los siglos XVI, XVII, XVIII y primer tercio del siglo XIX" (hasta 1830), pp. 9-17, en *Gaceta médica de México*, enero-febrero de 1915, X, núms. 1-4, 3-94. Breve noticia sobre el mismo Farfán en Icazbalceta, "Los médicos de México en el siglo XVI", p. 107 (en *Opúsculos varios*, I, pp. 65-124).

[3] *Cf*. Streit, BM, I, p. 57.

[4] *Cf*. Icazbalceta, "Los médicos…", pp. 89 *s*. y 104 *s*.

[5] Sahagún, *Historia*, lib. XI, cap. 12, par. 7 [Ed. 1938, III, 302 *ss*., *vid*. todo el párrafo. (T.)]. Las tres grandes epidemias fueron en 1520, 1555 y 1576. Mendieta señala cinco que no concuerdan del todo en fecha con las dadas por Sahagún: 1520, 1531, 1545, 1564, 1576 (lib. IV, cap. 36, pp. 514 *s*.). Las tres últimas de éstas coinciden en globo con las de Grijalva (lib. II, caps. 3 y 4). Méndez señala una en 1545 (lib. II, cap. 12, f. 42 ft). En una carta a Felipe II de México, 31 de octubre de 1576, el virrey Martín Enríquez alude a las de 1544 y 1559 (*Cartas de Indias*, LVIII, p. 331). En un campo como éste es fácil caer en error cuando se habla de memoria. Por lo demás conviene advertir que las epidemias pueden haberse entreverado con años de diferencia: tal puede ser el caso de 1544-1545. Sobre estas epidemias, *cf*. también Humboldt, I, p. 333, y IV, pp. 161 *s*.

[6] *Études et documents*, p. 85.

[7] Lorenzana, *Concilios provinciales*, cap. LXX, pp. 144 *s*. *Cf*. Cuevas, *Historia*, II, pp. 93 *s*.

[8] Cuevas, *Documentos*, p. 328.

[9] *Cf*. Dávila Padilla, lib. I, cap. 42, p. 155 a; Méndez, lib. II, cap. 10, f. 38 ft., y el manuscrito 3048 *(Papeles varios y de Indias)*, de la Biblioteca Nacional de Madrid, f. 1 ft. *Vid*. también lo dicho por Zumárraga en su carta al Consejo de Indias de 24 de noviembre de 1536, en Cuevas, *Documentos*, p. 56. Por lo demás, no fue suficiente ese hospital, pues como una consecuencia del Concilio de 1555, Montúfar pidió el 1º de noviembre que se fundara uno en Lencero, o en Jalapa (*Descripción del Arzobispado de Mexico*, p. 452). El de Jalapa se fundó por esta petición.

[10] Beaumont, lib. II, cap. 20, pp. 2 *ss*.

[11] Arlegui, II, cap. I, pp. 58 *s*.

[12] Tello, cap. CLXXXIII, p. 574.

[13] *Id*., cap. CXLII, p. 475, y Frejes, *Historia breve*, p. 159.

[14] Véase la *Descripción de Querétaro*, redactada en 1582 por su alcalde mayor Hernando de Vargas, en Primo Feliciano Velázquez, *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, I, S. L. P., 1897, p. 48.

[15] *Papeles de la Nueva España, V*, pp. 43 y 105 y VI, p. 303.

[16] *Descripción del Arzobispado*…, p. 287.

[17] *Cf*. Francisco A. Flores, *Historia de la medicina en México*, II, México, 1886, p. 236. No hay que confundir este hospital con el famoso "hospital de las bubas" también fundado por Zumárraga en 1534 y a sus principios llamado igualmente de San Cosme y San Damián. Fue destinado a españoles atacados del mal gálico. *Cf*. Flores, *op. cit*., II, p. 235.

[18] Motolinía, II, cap. 8, pp. 131 *s*. *Cf*. Cervantes de Salazar, lib. III, cap. 51, p. 242. El hospital franciscano de San Juan de Ulúa se destinó a españoles enfermos recién desembarcados. *Cf*. Ángel Ortega, O. F. M., *Fray Juan de Paredes y la fundación de los hospitales de San Juan de Ulúa*, Veracruz, en AIA, abril-junio, 1931, pp. 266-277.

[19] Dejamos en el tintero la cuestión de averiguar si fue fray Juan o el obispo Quiroga quien fundó el primer hospital en Michoacán, que no quita ni agrega nada a su gloria, ya bien cimentada en otros hechos para ambos. Quizá no sea de resolver esta cuestión por carencia de documentos. *Cf*. Nicolás León, *D. Vasco de Quiroga*, p. 50. Por otra parte es cuestión sin interés, y las pasiones de los cronistas que la discuten la han acabado de oscurecer, como sucede con frecuencia, en lugar de aclararla. Fue en el siglo XVIII cuando enardeció los espíritus. Escobar, cap. XIII, pp. 165 *s*., no menciona a fray Juan e insiste con fuerza en la prioridad de don Vasco; por el contrario, Beaumont, lib. II, cap. 3, vol. IV, pp. 93-96, y cap. 20, vol. V, pp. 7-55, y Granados y Calves, *Tardes americanas*, México, 1778, pp. 298 *ss*., son decididos partidarios de fray Juan de San Miguel. Acerca de estos dos últimos textos *vid.* las juiciosas observaciones del padre Atanasio López, en AIA, noviembre-diciembre de 1922, pp. 363 y 382.

[20] P. 399. *Vid*. también las referencias dadas por el padre López en la nota 2, La Rea, lib. I, cap. 27, y Daza, lib. II, cap. 31, p. 121 a.

[21] Muñoz, pp. 399-400; La Rea, lib. I, cap. 27; Tello, cap. CLV, pp. 525 *s*.

[22] *Cf*. la carta de fray Juan de Medina Rincón, citada por Cuevas, *Historia*, I, p. 413. No quiere esto decir que en otros lugares no hayan florecido las obras de caridad y beneficencia, sino que fuera de Michoacán se hallaban en manos de los obispos, del clero secular y aun de las autoridades civiles, como pasa en la mayoría de los hospitales de México. Sobre todo esto *vid*. Cuevas, *Historia*, I, pp. 404 *ss*.

[23] Acerca de estos tres hospitales, *vid*. Escobar, cap. LIV, p. 792; cap. XXVIII, p. 705, y cap. XLV, p. 672.

[24] Se sigue aquí la descripción de Escobar, cap. XIII, p. 159. *Vid.* también Basalenque, lib. I, cap. 4, f. 21, y Sicardo, f. 20 ft.

[25] Escobar, cap. VIII, p. 98. Texto confuso. También cap. XIII, p. 162 y cap. LII, p 792.

[26] Escobar, cap. XIII, p. 161.

[27] *Cf*. Grijalva, lib. I, cap. 9, fs. 15 ft.-17 vt., pp. 54-58. Acerca de estos dos hospitales, en su origen y organización, *vid.* la carta de Zumárraga al Consejo de Indias, 8 de febrero de 1537 (Cuevas, *Documentos*, p. 77), la declaración del mismo en la "residencia" de la segunda Audiencia (Icazbalceta, *Zumárraga*, Apéndice, pp. 84-86), la relación del arzobispo Moya y Contreras de 4 de abril de 1583 (Cuevas, *Documentos*, p. 328), Zorita, I, p. 275, y el Privilegio datado en Pátzcuaro, 12 de abril de 1711, y publicado por León, en los *Anales del Museo Michoacano*, 2º año, Morelia, 1889, pp. 179-182. *Vid*. además, Nicolás León, *Don Vasco de Quiroga*, pp. 11-19. Según este autor, Santa Fe de México debió ser fundado a fines de 1531 o principios de 1532, p. 11; Santa Fe de Michoacán, fundado por 1534, *vid*. la misma obra, p. 27. En la fecha en que escribía Moya y Contreras (1583), el hospital de Santa Fe de México dependía aún de Michoacán, sujeto a su deán y cabildo que el rector representaba.

[28] Cuevas, *Historia*, I, pp. 414-417.

[29] *Cf*. lo escrito por fray Pedro de Gante a Carlos V, de México, 21 de octubre de 1532, a propósito de la enfermería establecida por los franciscanos junto al convento: "Es mucho refrigerio para los pobres y necesitados y ayuda para la conversión: porque conocen la caridad que entre los christianos se usa, y ansí son convidados a la fe y querernos bien, y conversar con nosotros" (*Cartas de Indias*, VIII, p. 52).

[30] *Códice Franciscano*, p. 73.

III. LAS CONDICIONES MISIONERAS Y LA ARQUITECTURA RELIGIOSA

La iglesia y el convento, corazón de los pueblos en México. Disposiciones generales de los conventos. 1. Fundación de santuarios cristianos en el mismo lugar en que se hallaban los adoratorios paganos y en general en las alturas. Causas de este método; razones misioneras y razones políticas. Los conventos-fortaleza. La conversión colectiva y sus consecuencias en la arquitectura religiosa; atrios y capillas abiertas; diferentes tipos de éstas. 2. El gusto de los indios por la pompa exterior y la suntuosidad de las iglesias mexicanas. Exceso de los agustinos en este campo. Inconvenientes de estos trabajos para los indios. Fragilidad de estos imponentes edificios. Tentativas de corrección; la defensa de los dominicos. El amor propio local y la construcción de iglesias. La iglesia, medio de conversión y perseverancia.

DE ESTA manera, la vida religiosa tenía la primacía en la comunidad indígena regida por misioneros. El corazón de cada pueblo era la iglesia con su convento, por lo común edificados en la parte más alta. La disposición general de los conventos mexicanos es muy sencilla: la iglesia, las más veces de una sola nave, orientada de este a oeste, su altar mayor colocado al oriente; con dos puertas, la principal al poniente y la otra abierta hacia el norte; a la derecha de la puerta principal, o sea, en el costado sur del templo, se alza casi siempre el convento, cuya entrada está protegida por un pórtico que da acceso al claustro. En torno del claustro, en la parte superior, se encuentran las celdas de los religiosos, y en la baja, el refectorio, la cocina, la sala de capítulo, la biblioteca, las caballerizas y las bodegas. Los más de los conventos del siglo XVI sólo tienen la parte baja y un piso. No es posible en esta obra, como es natural, ni cabría en ella, hacer un estudio arqueológico de los conventos y santuarios monásticos de la Nueva España. Y no sólo por ser ésta obra de especialistas, sino porque los caracteres de estos edificios tienen origen en causas que no son específicamente misioneras. Vamos a examinar, en cambio, como muy oportuna, la influencia que pudieron ejercer en la arquitectura religiosa las condiciones misioneras, y también algunos detalles en el plan y la decoración de las iglesias que dependen de estas condiciones.

1

Quien recorre hoy el territorio de México en busca de conventos coloniales y trata de completar y dirigir sus impresiones con la lectura de los escritos de los viajeros anteriores a él, así como mediante el examen de las colecciones fotográficas, la primera comprobación que hace es que en muchos casos los conventos se hallan edificados sobre una altura, bien en el interior del poblado, bien en uno de sus extremos, imponiéndose sobre él y como abrumándolo con su mole; extremo que casi siempre es la llave estratégica de la población. ¿Qué causas han influido para tal hecho?

Al estudiar la dispersión de los misioneros en el territorio de la Nueva España hemos visto que el reparto geográfico de sus fundaciones estuvo condicionado por el afán de abatir al paganismo en sus centros más importantes. Para este fin, lo mismo que para

organizar mejor el trabajo apostólico, fueron a instalarse los religiosos en los más importantes lugares de adoración, o de gobierno. Es el caso de Tezcoco, Tlaxcala, Huejotzingo, Cholula, Tula, Huexotla. Había en estos centros de culto y política uno o varios *teocallis,* que, como era normal en la vieja religión, se hallaban colocados en lo alto de una construcción piramidal. Nada más oportuno pareció al misionero que edificar sobre esa misma construcción su iglesia y su convento. Dos efectos se lograban con ello: desintegrar más el viejo modo de vida, y sustituir un culto por otro culto. Pueden señalarse como templos católicos ciertamente edificados sobre viejos templos paganos los conventos de Tlaxcala,[1] Huejotzingo y Huexotla.

No eran los *teocallis* lugares de adoración solamente: eran asimismo bases de valor estratégico: razón de más para su destrucción. Claro que tal consideración valió también para que los conventos se construyeran en su mismo sitio, como que sabido es que el convento del siglo XVI, aparte de su fin primario, tenía otros dos propósitos: servir de fortaleza en caso dado, y de refugio para los españoles, en el no remoto caso de un levantamiento de los indios.[2] De este modo se aliaban y fortalecían mutuamente las dos conquistas: la espiritual y la militar. Y esto nos explica, igualmente, el valor militar de muchos conventos, aun cuando no se hayan edificado sobre los viejos templos. Hay algunos puestos en la linde del pueblo, abatiéndolo, podríamos decir, bajo su perpetua amenaza. Así sucede, por ejemplo, con el convento franciscano de Atlixco (Puebla), construido fuera del poblado, sobre las pendientes primeras del cerrito de San Miguel, que con su aguda masa domina por completo el conjunto. En esto se parece al de San Francisco de Tlaxcala, edificado también lejos de la gran plaza, en el flanco de una de las alturas que encuadran severamente la ciudad fiel. Otros se alzan en el centro mismo del pueblo, como pasa con el dominico de Etla (Oaxaca), y, principalmente, con el de Santo Domingo de la ciudad capital de ese estado. Con su enorme mole parece oprimir a la ciudad y su posición estratégica ha sido, en la agitada historia mexicana, más de una vez teatro y objetivo de innumerables combates.[3] Por su colocación, pueden compararse con éstos los de Huejotzingo y Huexotla. Otro tanto podría decirse de las iglesias de Cuernavaca, Zempoala (Hidalgo) y Tepeaca (Puebla).

Sin embargo, hay que decir que en muchos casos era imposible hallar alturas, naturales o artificiales, sobre las cuales edificar los conventos. Pero siempre había la posibilidad de hacer de éstos una especie de fortín que sirviera de base de resistencia. Ya entre los mencionados, el de Huejotzingo tiene tal carácter, que resalta mucho más en los de Acolman, Cholula, Actopan, Yecapixtla y otros numerosos lugares, y llega a su más alta manifestación en Tepeaca y Tochimilco (Puebla), lo mismo que en Tula (Hidalgo). Todos esos conventos son verdaderos castillos fortificados de monjes. Louis Gillet ha resumido de este modo sus características: “Masas almenadas, de airosas formas, con una sola hilera de ventanas, muy altas, como para desafiar el escalamiento, sostenidas por una serie de contrafuertes cuadrados, coronadas de garitones, y bien resguardadas en sus flancos; la techumbre es una sólida plataforma, capaz de servir para la artillería. Las gárgolas tienen la forma de cañones. A veces una segunda plataforma circuye el edificio a

media altura, como ronda, para asegurar una segunda línea superior de fuego…”[4] Tello, por su parte, nos dice que el convento de Etzatlán (Jalisco) fue construido a manera de fortaleza contra las incursiones de los salvajes de la región.[5] Y no hablaba ciertamente con metáforas el virrey aquel de quien nos cuenta fray Servando Teresa de Mier[6] que afirmaba que en la Nueva España eran los conventos las mejores fortalezas del dominio real, al par que las iglesias mismas. Y si muchos de esos conventos nos parecen pequeños para el caso de contener en su seno a todos los españoles del pueblo, supuesta una rebelión, no debemos olvidar que tenían un recinto en torno suyo, amurallado también: el atrio con sus altos muros. Este atrio podía, llegado el caso, albergar con gran seguridad a las familias españolas y a sus animales domésticos, así como los víveres y objetos indispensables para una resistencia. Con frecuencia, como pasa en Tlaxcala y Huejotzingo,[7] la alta cerca del atrio está asimismo guarnecida de almenas, y cuando el virrey Antonio de Mendoza recibió la petición de los moradores de Oaxaca de que se les edificara una fortaleza donde abrigar a sus mujeres y a sus hijos, pudo responderles que bastaba cerrar con muralla el cementerio, o sea, el atrio de la iglesia.[8]

Este atrio, al cual se le denominaba antiguamente “patio de la iglesia”, es una amplia superficie de terreno rodeada de muros, que se extiende por el frente del templo y la entrada del convento. Se comunica con la plaza del pueblo por medio de una portada más o menos tosca, y por lo general está colocado en un nivel de más altura, al cual se tiene acceso por unos cuantos escalones.

En efecto, aun si el convento no se edificó sobre una altura, casi siempre se halla en un nivel elevado en comparación con el de la plaza. La existencia de estos atrios, que constituyen uno de los rasgos más característicos y más encantadores de la arquitectura monacal de la Nueva España, no se debe a razones puramente políticas y militares: además de las razones de defensa apuntadas arriba, hay que ver también las necesidades de orden enteramente misionero que influyen en ella.

Uno de los escollos con que hubieron de luchar los religiosos fue que la conversión de los indios de México no fuera gradual y lenta, sino en masa y tumulto, podríamos decir. De improviso debieron atender a una multitud enorme de neófitos y fieles. ¿Cómo enseñar a estas muchedumbres, de las cuales apenas parte mínima cabía en la iglesia? Al encuentro de este problema vino la institución del atrio, que llegó a ser, y hay lugares en que sigue siendo, un cementerio, donde son sepultados los indios, divididos en barrios: cada barrio tiene su lote en el camposanto.[9] Pero su principal empleo fue el de lugar de adoctrinamiento: allí los religiosos enseñaban o dirigían la enseñanza dada por los indios más instruidos; allí se reunían hombres y mujeres, agrupados también por barrios, para oír la doctrina y sermón; allí los niños y niñas ejercitaban entre sí esa manera de enseñanza mutua instituida por los misioneros. Era el atrio la sala de cabildos de los fieles con su pastor, cada vez que éste lo deseaba; como era el recinto de las procesiones, de las fiestas a campo abierto, de los bailes sagrados y, en suma, de toda manifestación de vida colectiva religiosa. Hay en muchos de estos atrios ciertas capillas que servían de

posas durante la procesión y alguna vez también para celebrar en ellas la misa. Citaremos, por vía de ejemplo, las de Huejotzingo, Calpan y Cholula.[10]

El atrio, sin embargo, no resolvió del todo la dificultad: la misa, de manera ordinaria, los divinos oficios, la administración de los sacramentos en su mayoría, sólo podían celebrarse en el interior del templo. Entonces una segunda creación vino a completar la del atrio. Aunque fundada en la primera, y por ella condicionada, resultó mucho más original. Hablamos de las "capillas abiertas". Tienen ellas dos aspectos: el primer tipo es muy sencillo: a derecha o a izquierda del templo, por lo general del lado opuesto al convento, que las más veces es el del norte, se construyó algo así como un gran nicho, que quedó convertido en capilla por un altar en forma que se le puso dentro. El sacerdote celebraba allí la misa y todos los fieles agrupados en el atrio podían verla. Ejemplo de este tipo es la capilla abierta de Actopan, convento de agustinos: se halla al norte, del lado contrario al monasterio, y deja en medio la entrada al templo.[11] Ejemplo un tanto diferente es el de Otumba, no lejos de México, aunque en este convento franciscano la capilla abierta está al sur, dispuesta en el mismo pórtico del templo y es de menores dimensiones.[12] Un ejemplo más señalamos en el convento dominico de Coixtlahuaca, en la Mixteca: ésta, como la de Actopan, puesta al norte, pero tiene un plano cuadrado y da al atrio por un arco ligeramente rebajado.[13] Con estos tres ejemplos vemos que las tres órdenes usaron del mismo edificio adjunto. A estas capillas del primer tipo parece referirse Motolinía cuando dice: "… en esta tierra los patios son muy grandes y muy gentiles, porque la gente no cabe en las iglesias, y en los patios tienen su capilla para que todos oyan misa los domingos y fiestas, y las iglesias sirven para entre semana".[14]

Un segundo tipo, mucho más complicado, presentan las capillas abiertas. Siempre al costado norte de la iglesia, ya que el convento está en el lado opuesto, se construyó otro templo adosado al muro; este segundo santuario da al atrio y queda abierto por ese lado, de modo que los fieles que se hallan en el atrio pueden seguir las ceremonias de esta capilla. Tienen una subdivisión bien definida estas capillas: en el primer caso, su eje es paralelo al de la iglesia principal, y tienen cierto número de naves que están abiertas al atrio. Era ésta la disposición de la famosa capilla de San José de los Naturales, en la ciudad de México, anexa al convento de San Francisco y hoy desaparecida, que contaba con siete naves abiertas en la forma dicha; así es el plano de la Capilla Real o de las Siete Naves, de Cholula, que hoy día puede verse. Aunque del siglo XVII, es muy probable que se haya construido sobre la planta de la anterior, que se desplomó en el siglo XVI. Por desgracia, en fecha posterior las naves fueron cerradas por el lado del atrio.[15] Esta clase de capillas, con sus múltiples columnas, tenían cierto aire de mezquitas, pero lo que se ha dicho hace poco es suficiente indicio de que no hay en este caso, por lo menos en concepto general, influencia hispano-morisca alguna. El segundo subtipo es de capillas abiertas, cuyo eje es perpendicular al de la iglesia principal, y no son las naves sino las paredes laterales las que están abiertas hacia el atrio. Las capillas de esta clase naturalmente son mucho menos profundas que las de la anterior. Hay que colocar entre las joyas del arte colonial, como ejemplo de esta categoría, la capilla abierta de

Tlalmanalco, en el camino que va a Amecameca, capilla inconclusa y que dataría de los años últimos del siglo XVI; [16] el convento dominico de Teposcolula, en la Mixteca, tiene una capilla de este género: la capilla vieja, adosada al costado norte de la iglesia y formada de dos naves, cuyos claros laterales están abiertos hacia el atrio.[17] Personalmente nos inclinamos a incluir en esta misma clase de capillas abiertas al amplio santuario cuyas ruinas se ven en Cuilapan, cerca de Oaxaca, a un costado de la iglesia del enorme convento dominico. Comprende este santuario tres naves, y pasma por su prodigiosa longitud: si no es error nuestro, cuando lo visitamos pudimos contar no menos de trece entrepaños. Don Manuel Toussaint lo considera sencillamente una iglesia de tipo basilical. Pero Burgoa nos ha dejado una explicación lo bastante explícita para hacernos ver que los entrepaños estuvieron abiertos antes hacia el atrio, y fueron tapiados más tarde, en fecha anterior sin embargo a la de la redacción de su *Geográfica Descripción*. Lo que ocurre es, dice el mismo Burgoa, que se usó de este sistema de entrepaños abiertos para facilitar a las multitudes el paso hacia los divinos oficios. Pero es posible que en su tiempo se hubiera ya olvidado el origen y destino exacto de las capillas abiertas.[18] Conviene hacer notar aquí que este tipo de capillas abiertas —tanto las de eje paralelo, como las de eje perpendicular a la iglesia principal— parece desconocido en la arquitectura agustina.[19]

2

Si es fácil formarse idea del plano y disposición de conjunto de los antiguos conventos mexicanos, no lo es tanto respecto de lo que fueron en sus minucias, su mobiliario y decoración. Muchos de ellos han sido recompuestos y restaurados, las más de las veces del modo más torpe; muchos, a causa de un largo abandono o debido a los terremotos, se han venido abajo o están en completa ruina, como sucede en la región oaxaqueña; otros desaparecieron del todo, sin dejar huella; otros, por fin, incautados por el Estado, si no fueron arrasados también, se destinaron a fines que dejan pasmado a quien los ve, y con ellos han cambiado tanto que es imposible saber lo que eran. Sea ejemplo el de San Francisco de Puebla, convertido en hospital militar; el de Santo Domingo de Oaxaca, que, por una disposición que no vamos a calificar aquí, se destinó a cuartel de caballería. La consecuencia que sacamos de esta falta de datos precisos es que debemos proceder con prudencia y discreción, regulando nuestras personales impresiones de hoy al hacer el examen de las de los contemporáneos y principalmente de sus testimonios, que hemos de traer en nuestro auxilio muchas veces. Con este discreto estudio formaremos un concepto que guardará la verdad y hará a un lado la exageración en la ya tradicional opinión de que los conventos antiguos eran como el símbolo del fausto y lujo, menos del espíritu monástico.

No cabe duda de que las multitudes indígenas son en extremo sensibles a la pompa de las ceremonias.[20] Escribía, por ejemplo, Zumárraga a Carlos V, a propósito de la

música en las iglesias: "… la experiencia muestra cuánto se edifican de ella los naturales, que son muy dados a la música, y los religiosos que oyen sus confesiones nos lo dicen, que más que por las predicaciones se convierten por la música, y los vemos venir de partes remotas para la oír…"[21] Y en el *Códice Franciscano* leemos: "es… muy necesario el ornato y aparato de las iglesias para levantarles el espíritu y moverlos a las cosas de Dios, porque su natural es tibio y olvidadizo de las cosas interiores, ha menester ser ayudado con la apariencia exterior."[22] De ahí el juicio de que el mejor medio para atraer y retener a los indios en la iglesia, y hacerles gustosa una práctica religiosa regular, era la celebración del culto divino con el mayor esplendor posible.[23] Por otra parte, en la época anterior a la Conquista las fiestas y ceremonias eran continuas, brillantísimas y largas: había, por ello mismo, necesidad de remplazarlas por algo análogo. Dos razones movían a hacerlo: primera, que el cotejo de la antigua religión con la nueva no fuera desfavorable a ésta, sino que en la nueva hallaran también fuentes de regocijo y bellos espectáculos, y segunda, que no sucediera que los indios, privados de la antigua pompa religiosa, sin nada que la sustituyera, se vieran tentados a resucitar en secreto sus antiguas fiestas, o al menos, entregarse a una ociosidad nociva que viniera a parar en todo género de vicios.[24] Hubo entonces el empeño de entretener y recrear a los neoconversos con esplendorosos oficios, con procesiones y fiestas de todas clases, procurando celebrar todo esto con la mayor solemnidad posible.

¿Se debe a esta preocupación de apostolado litúrgico la proverbial suntuosidad de los conventos mexicanos? Muy probable es. En 8 de febrero de 1537 escribía Zumárraga al Consejo de Indias que "el ornato" de las iglesias parece que aprovecha a la conversión y devoción de los naturales, y veinte años más tarde, el 1º de febrero de 1558, el virrey Luis de Velasco hacía idéntica comprobación.[25] Claro está que si había de darse esplendor y pompa a las ceremonias religiosas, era imposible hacerlo en un cuadro que no correspondiera a ellos. No dudamos en creer que el renombre que se ha dado a los conventos de antaño es en parte artificial y mal atribuido. Con todo, es verdad que con frecuencia los contemporáneos ponderan su grandeza y su fausto, y las declaraciones de los frailes mismos lo atestiguan. Junto a personas llenas de pasión y mal dispuestas contra los religiosos, como el arzobispo Montúfar y su provisor el doctor Anguis,[26] un hombre de ponderado criterio y sin parcialidad, el licenciado Lebrón de Quiñones, escribía en 1554 al príncipe Felipe que "grande era la soberbia y sumptuosidad de obras que en algunos monasterios en los edificios de ellos se hacían".[27] Y, en efecto, queda uno pasmado en las descripciones del antiguo México al hallar a cada paso la mención de "suntuosos monasterios": es la frase habitual. No bastó a los franciscanos su espíritu de pobreza para escapar a la general preocupación. Su convento de Tlaxcala es "muy suntuoso y devoto"; se sube a él por una escalera de piedra tallada de sesenta y tres escalones, que eran tan espaciosos y tan suave la pendiente que se podría subir por ellos a caballo.[28] El retablo de su iglesia de Cholula había costado diez mil pesos. En México los dominicos tenían una casa enorme: "El monasterio… es muy grande —dice

Cervantes de Salazar—,[29] tiene un templo de una sola nave, de las mayores que yo he visto." Hoy quedamos admirados ante la masa y las dimensiones de ciertos conventos del sur, como el de Cuilapan, y principalmente, el de Santo Domingo de Oaxaca, en el cual pudo Porfirio Díaz alojar un ejército de diez mil hombres.[30]

En este maratón de gigantescas construcciones los agustinos lograron el trofeo. Y no disimulaban su inclinación a las iglesias fastuosas: "Hemos fundado muchos monasterios a nuestra forma y modo, traza y orden de vivir; están los templos adornados de campanas, imágenes y retablos, músicas y órganos en los coros; las sacristías llenas de aderezos, plata y ornamentos, limpios y aseados, ofrecidos y dedicados al Rey del cielo e para honrarle en culto divino."[31] El cronista agustino González de la Puente no teme comparar con El Escorial el convento que su hermano de hábito, fray Diego de Chávez, gran edificador, construyó en Yuriria. Empresa que, por lo demás, provocó el enojo del virrey Marqués de Falces, pero el padre Chávez con tal habilidad le respondió que logró convencerle y obtener de él la autorización para terminar su Escorial,[32] que sólo de oídas arrancó entusiastas frases a Pánfilo.[33] En otro sitio de Michoacán, Ucareo, la autoridad secular trató, y también en vano, de refrenar el ardor que creyó excesivo. Había pedido el virrey Luis de Velasco que se hiciera una casa "moderada"; el arquitecto, padre Utrera, interrumpió su trabajo pero sólo en apariencia, pues siguió haciendo que se prepararan las piedras en la cantera misma y que se trabajara la madera necesaria; en seguida dio seguridades al Virrey de que la construcción no se llevaría más de un año, y en un año, gracias a esta ingeniosa estratagema, logró edificar un gigantesco monasterio cuyas dimensiones concitaron la admiración de cuantos lo contemplaban.[34] En los agustinos pensaban Montúfar y Anguis, lo mismo que Lebrón de Quiñones. Sólo en la provincia de Meztitlán había dos suntuosísimos conventos que jamás dieron albergue a más de cuatro o cinco frailes cada uno.[35] Su casa de Morelia (antaño Valladolid), es una de las más amplias que en México pueden visitarse. Y por lo que toca a su primer convento de México, del cual nada subsiste, era también "sumptuosissimo" y se tenía por el más rico de la Nueva España en punto de rentas, ornamentos y argentería. Con su altiva candidez lo describe Pánfilo diciendo que "facile primas tenet".[36] Zumárraga, por lo general moderado en sus juicios, considera que la iglesia que los agustinos intentaban edificar en Ocuituco era demasiado suntuosa y excesiva para los recursos de la población.[37]

A la verdad, eran los indios quienes edificaban estas enormes construcciones. Y, por lo mismo, resultaban pesada carga para ellos, ya sea que pagaran los obreros y trabajadores, ya que, como era más frecuente, ellos mismos las construyeran, con lo que dejaban a un lado sus campos y sus oficios.[38] Si hemos de dar crédito al testimonio de los indios, que en la construcción de Santo Domingo de Puebla se quejan de los abusos de los frailes, éstos los abrumaban de trabajo hasta agotarlos; un religioso, decían, los cargaba de enormes piedras y les golpeaba la cabeza con su bastón. El cargo ha de acogerse con suma reserva, sobre todo por provenir de un cronista franciscano.[39] Sin embargo, hallamos brutalidades del mismo género cometidas por los agustinos de

Ocuituco y las hallamos nada menos que bajo la nada sospechosa pluma de Zumárraga.[40] Y en todas partes es lo mismo: los funcionarios de la Nueva Galicia declaran a Carlos V, en 1549, que a los indios los agobiaban los trabajos que suponía para ellos la construcción de monasterios enormes y presuntuosos,[41] y el 1º de abril de 1570 el capítulo de la Catedral de Guadalajara llegaba a escribir a Felipe II que "si los religiosos de Sancto Agustín agora de nuevo hiziesen monasterio, los pocos naturales que ay se acabarían con la suntuosidad que procuran tener en estas partes de templos y casas".[42] En esta materia la Corona había fijado su criterio hacía tiempo. Ya en 1531 una cédula vituperaba a los dominicos de México por la construcción dispendiosa y muy rica de su convento de la capital.[43] Poco tiempo después, por lo demás, este magnífico edificio cayó en ruinas y hubo necesidad de hacer uno nuevo a expensas del real tesoro.[44]

Porque debe notarse que no siempre estos grandiosos edificios tenían la necesaria solidez. Decía Anguis en 1561 que la iglesia de los agustinos de México, que había costado "una infinidad de dinero", se iba derrumbando lentamente,[45] y la bóveda de la Real Capilla de Cholula, apenas terminada, se vino abajo una noche, horas después de acabada una fiesta en que se reunieron cuatro mil personas.[46] Antes de 1550 esta falta de solidez se debió probablemente a la insuficiencia técnica de los arquitectos y de los albañiles; en el documento que podríamos llamar testamento del virrey Mendoza a su sucesor, al partir con el mismo cargo al Perú, afirma que se han cometido innumerables errores en la construcción de los conventos, y que una gran parte de ellos está mal edificada, debido a la carencia de buenos obreros.[47]

Hubo ocasiones en que no se tuvo la menor vacilación en abandonar tranquilamente los conventos e iglesias deteriorados para irse a instalar en otros recién construidos. Así, los franciscanos dejaron su primer convento de Tula, que los indios habían construido a sus expensas, aunque debe decirse que se convirtió en hospital.[48] Y hubo también casos en que se saquearon los conventos viejos en favor de los nuevos y aun de casas particulares. El obispo de la Nueva Galicia, fray Pedro de Ayala, gritaba a voz en cuello contra un fraile franciscano llamado fray Miguel Diosdado, pues decía al Consejo de Indias: "Haze un monasterio y para ello querría juntar allí casi toda aquella comarca y a deshecho y desbaratado diez y nueue iglesias y despojado de los ornamentos y campanas de ellas y derrocado las casas de otros tantos pueblos de más de cinquenta casas el que menos, y algunos de ciento, y ciento cinquenta, y echádolo por el suelo todo, de que los indios… se han venido a quexar." [49]

¿Qué hay de verdad en todo esto? Fray Pedro de Ayala, indudablemente, era franciscano como el fraile Diosdado, pero también de un temperamento arrebatado y fácil de encenderse en ira, como puede verse en su correspondencia, llena de recriminaciones, quejas, protestas y reclamaciones indignadas. Por otra parte el licenciado Oseguera —y bien sabido es que los funcionarios reales no pecaban de simpatía hacia los frailes— habla del padre Diosdado en términos muy favorables.[50]

Posible es que los indios se quejaran de este padre, con intención o sin ella, y el obispo agrandara las quejas. De ser cierto, el furor de destruir y construir de fray Miguel Diosdado resultaría un caso excepcional. Y como es normal en todo tiempo, el hecho de excepción hace mucho ruido y es el que más impresiona a las personas y queda, por ende, en los testimonios.

Hay un hecho que no ha de dejarse en el olvido cuando se hace el estudio de los testimonios que ponderan la suntuosidad de los monasterios mexicanos. No hay por qué negar que el monasterio agustino de Morelia, los conventos dominicos de Cuilapan y Oaxaca, cuyas amplias dimensiones podemos ver y admirar todavía, ponderando su enorme masa, confirman la opinión de un Montúfar o un Lebrón de Quiñones, y son demasiado unánimes los testimonios de la riqueza del convento de San Agustín de México, para que podamos dudar de ella. Por esto es muy difícil suscribir el juicio de Zorita en el sentido de que nunca hubo exceso en esta materia.[51] Pero, al mismo tiempo que pensamos en estas suntuosas casas, que, por serlo, llamaban la atención, debemos pensar en las miserables hasta el extremo. Vimos arriba[52] que la humildad del convento de San Francisco de México era tal que resultaba malsano, y los religiosos, en su mayoría, acababan por quedar baldados. En Pahuatlán los agustinos tenían solamente cuatro celdas techadas de zacatón y la iglesia estaba hecha de adobes y madera, tan mal construida que se derrumbó.[53] Y en 1552 fray Ángel de Valencia protestaba que el convento de franciscanos de Guadalajara, pintado al rey como un igual del de San Pablo de Valladolid o del de Santo Tomás de Ávila, sólo era una modesta construcción de tierra y adobes.[54] Hay que pensar, entonces, en la inmensa multitud de conventos pequeños, modestos, sin gloria ni fama, de pobreza discreta y de los cuales nadie creyó necesario hablar, precisamente por su insignificancia. Tipo perfecto de ellos nos parecen, para no salir del valle de México, los conventitos de Otumba, Huexotla, etc., y en cuanto puede juzgarse aún de él, el de Cuernavaca, los de las cercanías de Puebla, descontando el de San Francisco de Tlaxcala, pues todos ellos parecen no excederse de los límites racionales. En su conjunto, no puede afirmarse que los franciscanos de la Nueva España hayan violado sus constituciones, que les prescriben construir conventos "paupérrimos".[55] Ni exageraba tampoco Motolinía al decir que los frailes menores "cada día iban haciendo las casas menores y más pobres".[56] Como que la Orden de San Francisco ha sido siempre, por intención del fundador mismo, la más amante del espíritu de pobreza. Aunque no podríamos aplicar a las otras dos órdenes la aserción de Motolinía, no hay por qué exagerar, sin embargo. Los conventos de Acolman y Actopan, de agustinos ambos, sólo pueden merecer el dictado de fastuosos debido a un defecto de óptica de los historiadores mexicanos, pues al compararlos con los grandes monasterios europeos resultan de medianas dimensiones. Y tampoco hay que pensar que todos los conventos dominicos eran iguales al de Cuilapan: Azcapotzalco, Amecameca, Oaxtepec y Etla son edificios decentes, pero nada tienen de excesivo.[57]

En 1564 los dominicos hicieron el conato de poner las cosas en su punto ante el

Consejo de Indias. Su carta tiene sabor de alegato de defensa y como tal hay que leerla y juzgarla. Si hemos dado oídos con amplitud a las voces de la acusación en contra de los misioneros, nada más equitativo que dejarles ahora la palabra: “Según tenemos relación, vna de las cosas en que acerca de V. A. somos notados y infamados es la sumptuosidad y demasía (como dizen) de hedificios que hemos leuantado en nuestros monasterios, en lo qual está cierta y a la mano la satisfaction, pues las paredes no se pueden esconder, y V. A. las puede mandar visitar y ver y en lo venidero proueer conforme a vuestra rreal voluntad y seruicio. De una cosa podemos con verdad certificar a V. A., que de quarenta y ocho casas y monasterios que en esta vuestra Nueva Hespaña tenemos no están tres dellos acabados de hedificar, teniendo attención a que los yndios lo hagan de su voluntad de espacio y a su sabor, sin molestia ni vexacion alguna; y aunque entre estas casas aya algunas, que son muy pocas, rrazonables en el hedificio, otras, y las más, son muy humildes y llanas, sin ninguna exhorbitancia, curiosidad ni demasía, y en el hedificar de estas casas ninguna fuerza hazemos a los indios; ellos quieren honrrar sus pueblos porque no tienen en ellos otra yglesia sino el monasterio; y aun muchas de las casas son tales que no podemos bibir en ellas sin detrimento de nuestra salud; y finalmente las casas no son nuestras, antes ellas y nosotros somos de V. A.” [58]

De esta defensa hemos de retener como exacto un punto al menos: en algunos pueblos eran los indios los empeñados en tener un hermoso monasterio, por razones de orgullo local. Nada más verosímil, y debemos reconocer que en una cristiandad naciente hubiera sido necedad desalentar y matar tal sentimiento. Y esta misma razón nos hace ver que ningún mal pudo haber hasta en forzarlos a construir ellos mismos sus iglesias. Los misioneros sólo hacían de tributarios del mismo principio con que las autoridades civiles de hoy en día se creen autorizadas a obrar en la “incorporación” del indio mediante la escuela. La Secretaría de Educación Pública insiste mucho en alcanzar la colaboración de las comunidades indígenas en el trabajo de la educación rural; les impone, por necesidades del presupuesto, esta misma política y logra con ella la ventaja de que los indios adquieran verdadera afición a su obra y cobren interés por sus escuelas, como hechura suya. Es natural que se tenga cariño a lo que uno mismo hace.[59] Igual razonamiento podremos aplicar a la construcción de tantas iglesias. Bien lo entendieron los misioneros y en este punto, como en tantos otros, son los verdaderos precursores.[60] Y ¿qué duda puede caber, por otra parte, de que la capilla de San José de los Naturales de la ciudad de México, con sus siete altares, con su pórtico, con la multitud de sus columnas, con sus enormes dimensiones, inspirara a los indios una grandiosa idea de su nueva religión?[61] No existen argumentos apologéticos de tal valor ante las muchedumbres como éstos. ¿No hay lugares en que, para el indígena, se mide el valor y la verdad de una religión por el número de sus templos?

No cabe duda de que la tradición de la Iglesia se muestra hostil al demasiado lujo de los edificios sagrados. Cuatro siglos más tarde, en su encíclica *Rerum Ecclesiae* (28 de febrero de 1926), el papa Pío XI dirá a los misioneros: “Evitad la construcción de edificios y templos muy espléndidos y muy dispendiosos.” Y tres santos de España, tres

santos de alta alcurnia nacidos en la España rica y fastuosa, de conventos maravillosos y altares cargados de oro, a saber los dos Franciscos, el de Javier y el de Borja, y la gran Santa Teresa de Ávila, a una voz reprenden la edificación y compra de casas en que resalten el fausto y la riqueza.[62] Pero en éste, como en tantos otros puntos, sólo es cuestión de medirse. Ni caer en lujo que desdiga de la austeridad de la vida religiosa, ni derrochar los recursos económicos de la misión; no agobiar a la comunidad naciente con trabajos costosos y sin límite de discreción; pero, tampoco, que los neoconversos se sientan con edificios vulgares, con misioneros sin brillo: pastores y templos deben ser dignos de la religión gloriosa que traen. Para el misionero católico no es la Iglesia solamente el cuerpo místico de Cristo, sino una sociedad de hombres visible y palpable; por consiguiente, si es instituida para la salvación de las almas, no puede olvidarse de los cuerpos: la tierra debe ser su raíz para desde ella remontarse al cielo. Debe reinar Cristo antes que todo en los corazones, pero la Iglesia queda establecida solamente cuando el reino se hace visible y cuando las campanas sonoras de una bella y sólida iglesia anuncian la misa, llaman a los oficios divinos, tocan el ángelus, regulan y acompañan con sus ritmos la oración y el trabajo de cada día y hablan de los goces y de las amarguras de la vida.

[1] *Cf*. José G. Montes de Oca, *Tlaxcala, la ciudad muerta*, p. 196 (*Memorias* y *Revista de la Sociedad Científica "Antonio Alzate"*, tomo 47, 1927, pp. 161-205).

[2] *Cf*. Manuel Romero de Terreros, *La iglesia y monasterio de San Agustín Acolman*, México, 1921, p. 8, y Manuel Toussaint, en *Iglesias de México*, VI, México, 1927, p. 21.

[3] *Cf*. M. Toussaint, *Oaxaca*, México, 1926, p. 10. *Vid*. Antonio Cortés y Genaro García, *Album, Arquitectura en México, Iglesia de Santo Domingo en la ciudad de Oaxaca y capilla del Santo Cristo en Tlacolula*, Oaxaca, México, 1924. El actual convento de Santo Domingo de Oaxaca parece datar de 1570 (*Iglesias de México*, VI, p. 49).

[4] André Michel, *Histoire de l'Art*, tomo VIII 3ª parte, p. 1026. Acerca de Tochimilco *cf*. monseñor Vera y Zuria, *Cartas a mis seminaristas*, p. 556.

[5] Tello, cap. XCIII, pp. 303-309.

[6] *Memorias*, Bib. Ayacucho, tomo XVII, Madrid, s. f., p. 154.

[7] *Cf*. M. Toussaint, *Iglesias de México*, VI, p. 23. Debe verse este estudio para todo lo anterior, VI, pp. 7-54, y también Francisco Díez Barroso, *El arte en Nueva España*, México, 1921, pp. 57-60. Se pueden hallar bellas fotografías de Acolman en el artículo de J. G. Montes de Oca, "San Agustín Acolman", en *Memorias de la Sociedad Científica "Antonio Alzate"*, tomo 49, 1928, pp. 139-190. El álbum de Atlee B. Ayres, *Mexican Architecture*, Nueva York, 1926, cuyas inscripciones de pie de grabado son a menudo erróneas o muy vagas, sólo tiene unas cuantas fotografías características (láms. 35, 67, 74, 94 y 95).

[8] *Instrucciones que los virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores*, 2 vols., México, 1873, I, p. 48. Veremos abajo que el atrio servía de cementerio. No está claro si se habla en este caso de la primera iglesia de los dominicos o de la catedral primera. *Cf*. M. Toussaint, VI, pp. 49-50 y 63-64.

[9] *Cf*. Noriega Hope, en *La población del ralle de Teotihuacán*, II, p. 223.

[10] No nos fue posible ir a Calpan (Puebla). Pero Rafael García Granados nos da un breve artículo acerca de este convento en *Universidad de México*, marzo de 1931, con buenas fotografías, pp. 370-374. Una fotografía de las posas, en *Iglesias de México*, VI, p. 33, fig. 16. Acerca de los atrios en general, *vid*. indicaciones del Dr. Atl, en *Iglesias de México*, VI, pp. 119 *s*.

[11] *Cf. Iglesias de México*, VI, p. 23, fig. 6, y p. 37. La fotografía que va con nuestro artículo "Écoles Normales Rurales au Mexique", extracto de *Bulletin de l'Enseignement Public au Maroc*, abril de 1931, lám. 1, hace ver bien el lugar de la capilla abierta con relación a la iglesia y al convento.

[12] Hay quien piensa que el pórtico de tres arcadas de la iglesia franciscana de Cuernavaca fue también una capilla abierta (Toussaint, *Iglesias de México*, VI, p. 25). En tal caso sería un ejemplo análogo al de Otumba.

[13] *Cf*. M. Toussaint, *Iglesias de México*, VI, pp. 47, 49 y fig. 39, y "Paseos-Coloniales, Coixtlahuaca", en *Universidad de México*, enero de 1931, pp. 184-189.

[14] Motolinía, *Memoriales*, lib. I, cap. 34, pp. 92 *s*.

[15] Acerca de estas dos capillas, *vid*. Icazbalceta, *Opúsculos varios*, II, pp. 408-411, y M. Toussaint, *Iglesias de México*, VI, pp. 16, 22, 24 y fig. 5. El pasaje de Ponce a que hace referencia Toussaint se halla en I, pp. 162 *s*. También parecen relacionarse con este tipo de capillas abiertas las mencionadas por Rafael García Granados ("Sobre las huellas pretéritas", en *Excélsior*, 15 de enero de 1932), del estado de Tlaxcala, en Tepeyanco, San Esteban Tizatlan (*cf*. M. Toussaint, RMEH, julio-agosto, 1927, pp. 173-180) y Atlihuetzian.

[16] M. Toussaint en *Iglesias de Mexico*, VI, pp. 16, 24, 25 y fig. 7.

[17] *Ibid*., pp. 16, 48 *s*., 50 *ss*, figs. 41 a 45.

[18] *Cf.* la noticia extrañamente breve de M. Toussaint en *Iglesias de México*, VI, p. 51. Es mejor trasladar aquí el texto de Burgoa, extremadamente raro: "El Alcázar del templo Iglesia principal que se labró, fue tan sumptuosa

y de tanta altura, que llegando a las cornijas se mandó de parte de la Real Audiencia, que parara por ser villa del Marquesado. Tiene en el patio de la Iglesia otra segunda que se hizo más ancha, y dilitada también de cantería, con los lienzos de las paredes, hechos de arcos abiertos para que entrase con desahogo la muchedumbre de gente qu acudía a la doctrina, es de tres naues con gruessas columnas, y la techumbre de vigas, y el coro en medio en forma de Cathedral y lo parece de todo este Valle, tiene extremado Órgano, y por la falta de la gente, e inconvenientes que la malicia introdujo se atauicaron los claros de los arcos por defuera dexando por dedentro en el hueco para capillas muy sufficientes, que se adornaron todas con altares de Santos de la deuoción de los naturales y tiene siete por vanda sin las capillas del Santo Cristo, y del Rosario, la mayor es de boueda de hermosa lacería aunque baxa muy adornada de retablo y sagrario con el Diuinissimo Sacramento como arriba, y su lámpara ardiente…" (*Geográfica Descripción*, cap. XXXVIII, f. 191). Hemos podido advertir ocho altares. Del texto se desprende claramente que eran "los lienzos de las paredes" los que estaban abiertos.

19 Hemos tomado por base, con algunas modificaciones, la clasificación de M. Toussaint (*Iglesias de México*, VI, p. 16). Él distingue tres especies de capillas abiertas; según él la capilla de eje perpendicular a la iglesia principal constituye un tipo intermedio entre la capilla-nicho y la capilla de eje paralelo. A nosotros nos parece mejor unirla a esta última clase con la cual tanta semejanza tiene. En el brillantísmo capítulo que dedica André Michel al arte de la América Latina, en su *Histoire de l'Art*, tomo VIII, 3ª parte, pp. 1019 *ss*. Louis Gillet utilizó ampliamente el trabajo de M. Toussaint, pero altera su clasificación de las capillas abiertas (pp. 1029 *s*.), sistematizando demasiado: la capilla paralela a la iglesia, tipo franciscano; el nicho, tipo agustino; la capilla perpendicular, tipo dominico. Por la atribución franciscana podría pasar, en general, pues la mayoría de sus capillas abiertas son así; también es verdad que los agustinos sólo hacen uso de la capilla-nicho. Pero Otumba, franciscano, y Coixtlahuaca, dominico, pertenecen al segundo grupo (nicho), y Tlalmanalco, franciscano, debe clasificarse en el tercero.

20 No acabaríamos de citar ejemplos. Bástenos la cita de este texto del Concilio de Lima (1583): "… es cosa cierta y notoria que esta nación de yndios se atraen y provocan sobremanera al conoscimiento y veneración de nuestro sumo Dios con las cerimonias exteriores y aparatos del culto divino; procuren mucho los obispos y también en su tanto los curas, que todo lo que toca al culto divino se haga con la mayor perfection y lustre que puedan, y para este effecto pongan studio y cuydado en que aya escuela y capilla de cantores y juntamente música de flautas y chirimías y otros ynstrumentos acomodados en las yglesias" (Levillier, *op. cit*., II, p. 232).

21 Zumárraga a Carlos V, 17 de abril de 1540. Reproducimos el texto del padre Cuevas (*Documentos*, XXIII, p. 99); el de Fabié difiere poco, BRAH, XVII, 1890, pp. 35 *s*. También se halla publicada esta carta en CDIAI, tomo XLI, pp. 161-184.

22 *Códice Franciscano*, p. 66.

23 Cuevas, *Documentos*, pp. 59 *s*.

24 *Códice Franciscano*, p. 66. Escobar, cap. VII, p. 102. *Vid*. las observaciones de Lumholtz, *op. cit*., I, p. 137, y II, p. 6.

25 Cuevas, *Documentos*, p. 77. *Vid*. también: "En lo que los religiosos han tenido alguna curiosidad es en que los templos sean bien edificados, y en tenerlos proveídos de ornamentos y música, que acá se tiene fácilmente y atraer a los Indios a venir a los templos y a devoción" (*ibid*., p. 245).

26 En cuanto a Montúfar, *vid*. la relación ya indicada, de 1556, en CDIAI, pp. 519 *ss*. y en cuanto a Anguis, *vid*. Cuevas, *Documentos*, pp. 261 *s*. También *vid*. el proceso de Montúfar y don Vasco de Quiroga contra los religiosos mendicantes, 1561 (AGI, 51-6-10/27, núm. 2, ft. 5, 4 rº).

27 El licenciado Lebrón de Quiñones al príncipe Don Felipe, Mexualan, 10 de septiembre 1554, AGI, Audiencia de Guadalajara, 67-1-18, núm. 10.

28 Cervantes de Salazar, lib. III, cap. 51, p. 242. Motolinía mismo lo reconoce: "Hay en Tlaxcalan un monasterio de frailes menores razonable; la iglesia es grande y buena" (III, cap. 16, p. 235). Para el costo de Cholula, *vid*. Icazbalceta, *Opúsculos varios*, II, pp. 410, s. n.

29 Cervantes de Salazar, lib. IV, cap. 24, p. 318. *Cf*. Icazbalceta, *Zumárraga*, p. 35, y *Apéndice*, p. 254.

Carta de la Segunda Audiencia a la Emperatriz, 30 de marzo de 1531. Nada queda de ese convento primitivo (*Iglesias de México*, VI, p. 44).

30 *Cf*. M. Toussaint, *Oaxaca*, p. 32.

31 Fray Juan Pérez de Escobar a Felipe II, 1º de abril de 1579, en Cuevas, *Documentos*, p. 310.

32 González de la Puente, lib. II, cap. 33, pp. 253-256.

33 "In oppido Iuririapundaro fama est coenobium nostrum quod titulo S. Pauli erectum est, insigne opens fabrica, elegantisque architecturae varietate ceteris antecellere" ["Es fama que nuestro convento edificado en el pueblo de Yuririapúndaro, bajo la advocación de San Pablo, por la insigne fábrica de la obra y variedad de elegante arquitectura, se yergue entre todos los demás." (T.)]

34 Basalenque, lib. I, cap. 16, *cf. Iglesias de México*, VI, p. 41.

35 *Cf. Relación de la Provincia de Mextitlán*, pp. 109 *s*., y *Relación de los obispados de Tlaxcala*, etc., pp. 141-151.

36 "Con facilidad obtiene el primer lugar." Pamph., f. 113, ft. Cervantes de Salazar, lib. IV, cap. 24, p. 317. *Cf*. Zorita, I, p. 184, y la cédula de Valladolid, 22 de febrero de 1549, en *Disposiciones complementarias de las Leyes de Indias*, I, p. 95, que contiene una implícita censura contra los agustinos.

37 García, *Clero*, XLIII, p. 83.

38 *Pintura del Gobernador*…, pp. 8 *s*.

39 Mendieta, lib. III, cap. 58, pp. 340 *s*. El fraile del bastón sería fray Domingo de Betanzos. *Cf*. Icazbalceta, *Zumárraga*, p. 34, nota 3.

40 García, *Clero, ibid*., p. 84.

41 Los oficiales de la Nueva Galicia a Carlos V, de Compostela, 20 de diciembre de 1549 (AGI, Audiencia de Guadalajara, 67-1-18, núm. 4).

42 AGI, Audiencia de Guadalajara, 67-1-18, núm. 157.

43 Medina del Campo, 19 de diciembre de 1531, en Puga, *Cedulario*, I, p. 247.

44 Puga, *Cedulario*, II, pp. 156 *s*. Cédula de 12 de mayo de 1552, de Madrid. *Cf*. Icazbalceta, *Opúsculos varios*, II, pp. 378 *s*.

45 Los agustinos pretendían levantarla de nuevo a costas del real tesoro, como los dominicos, según el mismo Anguis; lo cual nos explicaría mejor la hostilidad del gobierno español para tales construcciones. *Cf*. Cuevas, *Documentos*, p. 262; *cf*. Icazbalceta, *Opúsculos varios*, II, 417.

46 *Cf*. M. Toussaint, *Iglesias de México*, VI, p. 24. También Icazbalceta, *Opúsculos varios*, II, pp. 410 *s*.

47 M. Toussaint, *ibid*., p. 17.

48 García, *Clero*, LXIV, pp. 128-130.

49 AGI, Audiencia de Guadalajara, 67-1-18, núm. 104. Sin fecha, t. v. de 1563. El padre Cuevas cita este pasaje en su *Historia*, II, p. 170, bajo la indicación AGI, 60-4-39, y lo atribuye a una carta de Vasco de Quiroga dada en México el 21 de febrero de 1561.

50 Licenciado Oseguera a Felipe II, Guadalajara, 29 de enero de 1563. AGI, Audiencia de Guadalajara, 67-1-18, núm. 86.

51 *Cf. La población del valle de Teotihuacán*, I, 2, p. 479. *Vid.* el testimonio no sospechoso del arzobispo de Puebla, monseñor Vera y Zuría, *Cartas a mis seminaristas*, sobre la grandeza de los conventos; para Izúcar, p. 112; para Chiautla, p. 121; para Calpan, p. 326; para Quecholac, p. 373.

52 *Vid. supra*, p. 225.

[53] *Papeles de la Nueva España*, V, pp. 280 *s*.

[54] *Cartas de Indias*, XIX, p. 106. Nótese que fray Ángel hace en esta carta el elogio del licenciado Lebrón de Quiñones (pp. 109-111).

[55] Mendieta, lib. III, cap. 31, p. 255.

[56] Motolinía, III, cap. 16, p. 235.

[57] Debe tenerse en cuenta que por lo común corren parejas la importancia del convento y la de la iglesia. En cuanto entendemos, no hay motivo para decir que la "suntuosidad" la reservaron los religiosos para el templo, morada del Santísimo y lugar del culto sagrado, y ellos vivieron en un ambiente de grande pobreza.

[58] AGI, Audiencia de México, 60-2-16. La carta lleva fecha de 22 de enero de 1564 y va firmada por los frailes Bernardino de Minaya (?), Cristóbal de la Cruz, Andrés Moguer, Jerónimo de Texeda y Diego de Osorio. Quizá sea respuesta a la cédula de 16 de agosto de 1563, Madrid, que mandaba construir en los pueblos de indios casas "moderadas y sin exceso" (*Recopilación*, I, f. 11 rº).

[59] *Cf*. mi estudio "L'incorporation de l'indien par l'école au Mexique", en JSA, 1931, p. 64.

[60] *Cf*. Padre Juan María del Sagrado Corazón, C. D., "Comment on assure la perseverance des convertis au diocese de Quilon", en *Après de la conversion*, pp. 34 *s*.

[61] *Cf*. Icazbalceta, *Opúsculos varios*, II, pp. 409 *s*., y Cervantes de Salazar, lib. IV, cap. 24, p. 319, cuyo texto completa útilmente el citado por Icazbalceta.

[62] Para San Francisco de Javier, *vid*. Brou, *Saint François Xavier*, II, pp. 252 *s*.; para San Francisco de Borja, *vid*. Suau, Pierre, *Histoire de Saint François de Borgia*, París, 1910, p. 443, y para Santa Teresa, *vid*. su *Camino de perfección*, cap. II, *in fine*.

IV. EL ESPLENDOR DEL CULTO Y LA DEVOCIÓN

1. Solemnidad de la misa y los demás oficios divinos. Orquestas, músicos y cantores. Diversos abusos en esta materia. 2. Las procesiones. Las cofradías: sus fines y eficacia. 3. Las fiestas; el método de sustitución. Canto y danzas. Fiestas de moros y cristianos. Conducta de las autoridades eclesiásticas a este respecto. Abusos litúrgicos de los indios. 4. Mediocre papel del clero regular en los orígenes y desarrollo de las peregrinaciones mexicanas. Los Remedios y Guadalupe. Origen y carácter de esta última peregrinación. Papel de Montúfar; indiferencia de dominicos y agustinos y hostilidad de los franciscanos. El Sacromonte, Ocotlán, Zapopan y San Juan de los Lagos. Origen del santuario de Chalma. No hubo política de peregrinaciones entre los primeros misioneros de México.

1

LAS mismas razones de apostolado litúrgico que movieron a los religiosos a construir bellas y amplias iglesias, a ajuarearlas con lujo y ostentación, los llevaron también a rodear de la más solemne pompa la celebración de la misa y los demás divinos oficios. Dos frutos esperaban de ello: atraer el alma de los indios, tan sensibles a los espectáculos exteriores, y acrecentar en ellos el respeto y la devoción hacia las sagradas ceremonias.

Para la celebración de la misa del domingo y días de fiesta la iglesia, y en particular el altar mayor, eran iluminados con profusión: "adornan sus iglesias muy pulidamente con los paramentos que pueden haber, y lo que les falta de tapicería suplen con muchos ramos, flores, espadañas, juncia que echan por el suelo, yerbabuena".[1] "La noche de Navidad ponen muchas lumbres en los patios de las iglesias y en los terrados de sus casas." También la fiesta de la Epifanía celebraban con gran regocijo e instalaban en el templo un "pesebre, delante del cual aquel día ofrecen cera, y de su incienso, y palomas y codornices, y otras aves que para aquel día buscan". "En el Domingo de Ramos enraman todas las iglesias y más a donde se han de bendecir los ramos." Para evitar confusiones, atropellos y peligros, los sacerdotes bendecían los ramos en las manos mismas de los asistentes. "Un día o dos antes del Miércoles de Ceniza llévanlos todos a la puerta de la iglesia, y como son muchos hacen una quema de ellos, que hay hartos para hacer ceniza para bendecir."[2]

Las ceremonias del culto eran casi siempre acompañadas de música y canto. Los indios entonaban generalmente canto llano, ya con acompañamiento de órgano, ya con el de diversos instrumentos, y sus coros, dicen los cronistas, hubieran podido competir ventajosamente con los de las iglesias de España.[3] La orquesta debía ser muy rica, pues nos pasma la extrema variedad de instrumentos que se mencionan: flautas, clarines, cornetines, trompetas real y bastarda, pífanos, trombones; la jabela o flauta morisca, la chirimía —variante del caramillo—, la dulzaina —semejante a la chirimía—, el sacabuche —especie de trombón—, el orlo, el rabel, la vihuela de arco y, finalmente, el atabal.[4]

Para la apetecida suntuosidad de las ceremonias del culto no bastaba el número de instrumentos músicos: se necesitaba quien los tocara bien y expertos cantores para las palabras. No fue problema reunirlos: el indio mexicano es amantísimo de la música y de muy lejos venían a aprenderla en los conventos los aficionados.[5] Regiones hay, como Michoacán, en que los indios tienen fama particular de grandes disposiciones para la música,[6] y la tradición del canto llano en su pureza se ha conservado hasta nuestros días, sin enseñanza metódica, entre los indios de los pueblos michoacanos.[7]

Tres franciscanos fundaron en México los estudios del canto: fray Pedro de Gante, aquí, como en tantos terrenos de la cultura, iniciador insigne; fray Arnaldo de Basaccio y un religioso muy viejo de nombre Juan Caro, de quien nos dice Motolinía que "apenas sabía ninguna cosa de la lengua de los indios, sino la nuestra castellana, y hablaba tan en forma y en seso con los muchachos como si fuera con cuerdos españoles; los que lo oíamos no nos podíamos valer de risa, y los muchachos la boca abierta oyéndole muy atentos ver qué quería decir. Fué cosa de maravilla que, aunque al principio ninguna cosa entendían, ni el viejo tenía intérprete, en poco tiempo lo entendieron y aprendieron el canto, de tal manera que ahora hay muchos de ellos que rigen capillas".[8] Les enseñó la misa de la Santísima Virgen, *Salve, Sancta Parens,* y tan aprovechados salieron de aquellas raras lecciones que uno de ellos llegó a escribir una misa completa.[9] Nada de excepcional hay que ver aquí: hubo quien aprendiera en el plazo de un mes a ejecutar misa y vísperas sin omitir nada.[10] Había en Tlaxcala un español que tañía rabel: "un indio hizo otro rabel y rogó al español que le enseñase, el cual le dio solas tres lecciones, con las cuales deprendió todo lo que el español sabía; y antes que pasasen diez días tañía con el rabel entre las flautas, y discantaba sobre todas ellas. Ahora he sabido que en México hay maestro que tañe vihuela de arco, y tiene hechas ya todas cuatro voces… "[11] Fray Juan de San Miguel, uno de los famosos apóstoles de Michoacán, formó en aquellas regiones organistas y directores de coro muy notables,[12] y en Zapotlán, de la Nueva Galicia, el español Juan Montes enseñó a los indios música y canto de iglesia.[13] Idénticos principios y práctica hallamos entre los agustinos. Cada convento tenía su órgano y para que nunca faltara el organista, se escogía de entre los cantores un indio con capacidad, y se le enviaba a estudiar a México, donde la comunidad hacía los gastos de sostenimiento y enseñanza. Los demás músicos se formaban unos a otros. Cada mañana los cantores acompañaban el *Te Deum* y las horas del oficio parvo de la Virgen; en la tarde cantaban las vísperas y completas del mismo oficio, menos en las vigilias de las fiestas principales, en que cantaban las vísperas del día. Cada viernes, acabadas las completas, entonaban la *Benedicta,* y el sábado de cada semana, la bendición del Santísimo. Se colocaban en el coro de la nave, quedando reservado el coro alto para los religiosos.[14] Para no multiplicar con exceso los ejemplos, nos contentaremos con señalar los resultados que se obtuvieron en Charo, Michoacán, por obra de fray Pedro de San Jerónimo: los indios de allí cantaban muy bien no sólo el *Te Deum* y toda clase de himnos en su lengua, sino también en latín la misa, las horas, los himnos de las principales fiestas, las letanías con sus

correspondientes preces, el *Miserere* y el oficio de difuntos; todo ello “con linda pronunciación” y por lo general de memoria, con gran admiración de Basalenque y de todos cuantos los oían.[15]

Excepto una observación de Motolinía acerca de cómo tocaban la chirimía,[16] misioneros y cronistas se deshacen en alabanzas y entusiasmados elogios de los conocimientos músicos de los indios.[17] No menos pasión que los indios tenían los frailes por el esplendor y armonía de los divinos oficios. Animaban con placer el fervor de sus buenos fieles por la música, acogían con los brazos abiertos a los cantores, multiplicaban los instrumentos y los ejecutantes. Era natural que del común entusiasmo de indios y religiosos brotaran algunos excesos: en vez de dirigir y encauzar el torrente de la alegría los misioneros dejaban gozosamente que se desbordara. Muy pronto hubo dificultades, no de la falta, sino de la abundancia de cantores: no había pueblo de indios, según Grijalva,[18] así fuera de veinte habitantes, donde no hubiera algunas trompetas y flautas para acompañar los divinos oficios. Luego, los instrumentos eran costosos, y, más aún, no todos pagaban el impuesto señalado y todo venía a dar sobre la comunidad indígena y particularmente sobre los indios pobres. Por su parte, los cantores y los músicos se habían vuelto insoportables: si no tenían que cantar en los oficios en nada se ocupaban y sólo eran ya “grandes holgazanes”, y como de la ociosidad se originan muchos males, se entretenían en seducir mujeres y doncellas. Aparte de que, muy inflados por su oficio —hubo misiones en que vestían un muy lindo traje—,[19] se sentían grandes personajes y hacían alarde de independencia, soliviantando a los indios contra sus jefes. El Concilio de 1555 se creyó en obligación de hacer severas prescripciones, tales como la prohibición de tocar trompetas dentro de los templos, permitiendo sólo que se hiciera en las procesiones fuera de la iglesia; la prohibición de chirimías y flautas en otros lugares que no fueran el pueblo principal; la prohibición absoluta de vihuelas de arco y otros instrumentos estrepitosos y complicados: todo ello debía ceder lugar al órgano, que es el “instrumento propiamente eclesiástico”, a fin de que cesaran los estruendos y estrépitos de los otros instrumentos. Finalmente, se ruega a los religiosos y curas que reduzcan el número de cantores al estrictamente necesario para cada pueblo.[20] Por cédula de 19 de febrero de 1561 el mismo Felipe II trató de poner límite a todos estos abusos.[21] Ningún resultado se obtuvo de todas estas disposiciones. Un solo punto parece haberse logrado: los cantores, antes exentos de impuesto, quedaron obligados a pagarlo como los demás indios. Pero entonces se presentó un nuevo inconveniente: como su salario era bajísimo, dos pesos al año, casi todo lo devoraba el impuesto, y los desdichados cantores tenían que descuidar sus funciones corales para dedicarse a buscar con qué pasar la vida. Por tanto, los obispos pidieron en 1565 que se disminuyera el número de cantores para que aumentara su salario hasta ser suficiente, de modo que pudieran cumplir con su cargo, sin tener otras atenciones para salvar su economía.[22] La misma conclusión sacaba el visitador Valderrama en su relación al Consejo de Indias: eran muchos los cantores y músicos en ciertos conventos y había que limitar su número. También pedía que se suprimieran

trompetas y atabales, como instrumentos inconvenientes para los divinos oficios.[23]

2

Complemento natural y necesario de los divinos oficios eran las procesiones. También en este punto se hallaron muy de acuerdo las tradiciones y gustos de los misioneros con los deseos de los indios. Hubo procesiones casi todos los domingos y fiestas. Suponían, desde luego, música y cantos y, si cabe aventurar aquí la expresión, todo un aparato teatral: flores y ramas olorosas sembraban el suelo, arcos de triunfo, hechos de flores también, se elevaban por el camino, se disponían posas brillantemente adornadas y llenas de luces: los indios llevaban en hombros los *pasos.* El Domingo de Ramos, por ejemplo, iba cada uno con su palma en la mano, en medio de alegría y desbordado entusiasmo; los niños subían a los árboles, "y unos cortaban ramas y las echaban por el camino al tiempo que pasaban las cruces, otros encima de los árboles cantaban, otros muchos iban echando sus ropas y mantas en el camino".[24] Pero aunque había una, solemnísima, el día de Pascua, al parecer las procesiones más grandiosas eran las de duelo o penitencia. En San José de los Naturales, adjunta a la iglesia de San Francisco de México, había una procesión cada viernes de Cuaresma y cada día de la Semana Santa: el lunes, la de las Ánimas del Purgatorio; el martes, la de San Juan Bautista —por ser patrono del barrio—; el miércoles, la de San Diego de Alcalá —por tener una cofradía entre los indios—; jueves y viernes, días de conmovedores recuerdos, había dos: la de la Santísima Trinidad y la del Santo Cristo, el jueves, y el viernes, las de la Virgen de la Soledad y la del Santo Entierro. Todas ellas, dispuestas a la usanza española, llevaban sus correspondientes *pasos:* así, la de las Ánimas, a San Francisco sacándolas del Purgatorio con su cordón; la vida del Precursor, la muerte de San Diego, el Santo Ecce Homo; en la segunda procesión del jueves santo, que llegó a ser muy famosa, llegaron a contarse en los principios hasta tres mil santos cristos, dado que cada indio llevaba el suyo.[25] Otros llevaban cirios encendidos y era tanto el gasto que de ellos se hacía, que Zorita quedó espantado; otros se iban disciplinando la espalda desnuda, en tanto que se cantaba el padrenuestro, el avemaría, el credo y la salve. Era enorme la concurrencia —hay quien hable de diez o doce mil personas— y la procesión llenaba la calle en toda su anchura. También las mujeres iban y con ellas sus hijitos: en brazos los muy pequeños, los más grandecitos al lado de sus padres, y todos ellos también con su cirio encendido.[26]

En otras ocasiones eran menos pomposas y solemnes las procesiones, como las que salían de los cuatro barrios de indios en la fiesta de sus santos patronos: Santa María, San Juan Bautista, San Pablo y San Sebastián.[27] Había incluso algunas de carácter todavía más familiar, como la que se hacía en el hospital de Tiripitío, dirigido por agustinos y puesto al amparo de la Virgen Santísima: cada viernes la llevaban a la iglesia en procesión, para retornar con ella al día siguiente al hospital. Procesiones lucidas y devotísimas ambas, acompañadas de repiques, cantos y música, entre arcos florales y

con flores en las manos y los estandartes en alto. Yendo de compañía con la santa imagen los sábados, los indios iban cantando las Letanías Lauretanas.[28] Por lo demás, las procesiones de pueblos al cargo de agustinos eran para colmar de admiración a los extraños: cada pueblo tenía la imagen en escultura de su santo patrono, con sus andas doradas, y cada barrio, o congregación, tenía también su correspondiente imagen del patrono. Pues bien, el día de procesión general los habitantes en conjunto se reunían en el sitio donde había de hacerse, con sus estandartes, sus *pasos* y su orquesta. Todos estos estandartes, todos estos *pasos* y todas estas orquestas y aquel mar encendido de cirios hacían de las procesiones "la cosa más galana y suntuosa" que pueda imaginarse. Otro era el carácter de las procesiones de penitencia en Cuaresma, pero no admiraban menos por su orden, silencio, compostura y honda y severa devoción. Todos tenían que confesar que aun cuando los españoles fueran tan aficionados a las procesiones, en este punto los indios venían a resultar sus maestros.[29]

Circunstancias excepcionales exigían por supuesto procesiones extraordinarias. En 1529 robaron del convento de Santo Domingo una custodia de plata, con las formas consagradas. Se organizó solemnísima procesión de penitencia y desagravio. No sabemos en qué grado participaron los indios; pero pudieron bien asistir a ella y nadie duda que quedarían hondamente impresionados.[30]

Los ejemplos anteriores nos hacen ver que las procesiones vinieron a ser tan continuas como las antiguas fiestas paganas; se multiplicaban en ciertos periodos litúrgicos, pero duraban todo el año y agrupaban a todo el mundo, sin distinción de clases ni edades. Como las fiestas del paganismo, vinieron a ser parte de la vida, y por su medio iba penetrando el cristianismo más y más en aquella sociedad.

Lo mismo que en España, la base de las procesiones era otra institución, cuya eficacia de cristianización no desmerecía ante la de aquéllas. Nos referimos a las cofradías. En su primera existencia una vez más hallamos la actividad apostólica de fray Pedro de Gante: fue él quien fundó en San José de los Naturales, antes de llegar Zumárraga, la Cofradía del Santísimo Sacramento.[31] Cada una de las grandes procesiones de Semana Santa de que hemos hablado arriba estaba a cargo de alguna cofradía, cuya sede era San José: la de las Ánimas, la del Cordón de San Francisco, la de San Diego de Alcalá, la de la Santísima Trinidad, la de la Vera Cruz, la de la Soledad y la del Santo Entierro.[32] Naturalmente, todas estaban bajo la dirección de los franciscanos, a cuyo cargo se hallaba la parroquia de San José de los Naturales. También las otras dos órdenes dirigían sus propias cofradías. Fray Tomás de San Juan, dominico, fundó la del Rosario, que llegó a tener grande auge, pero no hay indicios de que estuviera reservada a los indios.[33] Los agustinos en todos sus conventos fundaron una cofradía de Ánimas, que mandaba decir una misa cada lunes en sufragio de ellas, y una cofradía de Nuestra Señora, que mandaba decir una misa por los vivos cada sábado, día consagrado por la liturgia a la madre de Dios, como es sabido. Había asimismo cofradías "de sangre", o sea de disciplinantes, los cuales organizaban sus procesiones de Cuaresma, con sus *pasos,* cirios

y estandartes.[34] Sabemos que también hubo cofradías de esta clase entre los indios, pero, si merece crédito el códice Valderrama, nada preciso por otra parte, ofrecían varios inconvenientes.[35]

De hecho, las cofradías no se limitaban a organizar procesiones. O, mejor dicho, las procesiones sólo eran muestra de los sentimientos de piedad y devoción que trataban de fomentar y acrecentar las cofradías entre los miembros. Así, la del Santísimo tenía como fin aumentar la devoción a la Santa Eucaristía, y las de Nuestra Señora, el de afirmar y fortalecer el amor y la confianza en su patrocinio. Se veía claro que en donde había cofradías no sólo las procesiones eran más solemnes, sino el culto más recogido, constante y fervoroso. Sugía allí el nivel espiritual, como que la cofradía se encargaba de elevarlo y encarrilar los afectos de la sana y sólida devoción: [36] la vigilancia mutua era medio de buena emulación. Lo cual no quiere decir que no tuviera el peligro de dar pábulo a cierta hipocresía y fingimiento, con su cortejo necesario de sospechas, espionaje, habladurías y maledicencias. Pero no hay institución, por perfecta que se la suponga, que no exceda al pensamiento que la creó y caiga en peligros. Las cofradías con sus procesiones y con sus variadas prácticas de devoción hacían que durara y diera sus frutos la suntuosidad de las solemnidades litúrgicas.

3

Por llenos de pompa que fueran los divinos oficios, por espléndidas que fueran las procesiones, por mucha que fuera la alegría de ambos campos de la devoción, gracias a la sencilla y apacible familiaridad que caracteriza la piedad española, queda en pie, sin embargo, que como verdadera diversión de ojos y mentes eran demasiado austeras quizá por su grave seriedad. Ahora bien, como dice Acosta, al comenzar su capítulo acerca de las fiestas de los indios, “es parte de buen gobierno tener la república sus recreaciones y pasatiempos, cuando conviene…”[37] ¿No acaso el Papa a los cartujos mismos ha impuesto el “esparcimiento semanario”? Entre los oficios y las procesiones tenían los indios necesidad de cierta evasión que hubiera sido imprudencia negarles. Además: oficios y procesiones remplazaban, hasta cierto punto, las ceremonias de su religión pagana, pero ellos habían gozado de otras fiestas, religiosas a medias, porque la religión impregnaba todos los actos de su vida, pero de menos restiramiento ritual. Había que remplazar tales fiestas, esencialmente constituidas por danzas y cantos, o más bien, era necesario cristianizarlas. El mismo padre Acosta resume así los principios que, con más o menos advertencia, guiaron a los misioneros mexicanos en este punto: “no es bien quitárselas a los indios, sino procurar no se mezcle superstición alguna. En Tepotzotlán, que es un pueblo siete leguas de México, vi hacer el baile o mitote, que he dicho, en el patio de la iglesia, y me pareció bien ocupar y entretener a los indios los días de fiesta, pues tienen necesidad de alguna recreación; y en aquella que es pública y sin perjuicio de nadie hay menos inconvenientes que en otras, que podrían hacer a sus solas, si se les

quitasen éstas… "[38] Lo único que había de procurarse, según él mismo, era que "sus fiestas y regocijos se encaminen al honor de Dios y de los santos cuyas fiestas celebran". De este modo los misioneros cristianizaban danzas y cantares de los indios. No tenemos pormenores del método que emplearon, pero lo que sí palpamos es el buen resultado de él, pues hasta el día de hoy persisten vivos los cantos y los bailes que ellos arreglaron.

Dos métodos se usaron en cuanto a los cantos. El más sencillo y sin gran valor educativo religioso, consistió en traducir en lengua de indios composiciones españolas, octavas, canciones, romances, redondillas: los indios cantaban estas traducciones con la misma música de los originales y lo hacían muy a su placer. El segundo método y evidentemente de mucho mayor alcance, consistió en adaptar nueva letra en lengua indígena a los antiguos ritmos de los cantos profanos.[39] El esfuerzo más característico en este terreno fue el de fray Bernardino de Sahagún, en su *Psalmodia cristiana,* dada a la prensa en 1583, pero compuesta y usada por los frailes desde la época del virreinato de don Luis de Velasco, o sea, antes de 1564, como se desprende del prólogo del autor.[40] El título en su forma abreviada se presta a engaño. Debe citarse íntegro para que se perciba su carácter y significado: *"Psalmodia Christiana, y Sermonario de los Sanctos del año, en lengua Mexicana,* compuesta por el muy R. Padre Fray Bernardino de Sahagún, de la orden de sant Francisco. Ordenada en cantares o Psalmos: para que canten los Indios en los areytos en las Iglesias." Se trata, por tanto, en la intención de Sahagún, de hacer un repertorio de cantos piadosos que sustituya a los cantares paganos de la época prehispánica. Ésta es la razón de que haya cantos para cada fiesta de las cristianas y comience con una serie de oraciones y un resumen de la doctrina, hechos también para ser cantados. Por desgracia, no puede afirmarse que se haya recurrido a aires de música indígena. Sucedió asimismo que los indios neoconversos pusieran por su cuenta palabras, ya castellanas, ya de su lengua, a los ritmos de la antigua música, cuando no estaban íntimamente ligados al culto pagano, cosa, por lo demás, muy rara. Hay en la Biblioteca Nacional de México una colección de más de sesenta cantares en lengua náhuatl, algunos anteriores a la Conquista, posteriores otros. M. O. de Mendizábal, que cree haberlos estudiado, dice que quizá se reunieron por disposición de Sahagún y que fueron utilizados, o expresamente compuestos para las fiestas de los indios.[41]

Éste es quizá uno de los trabajos de los misioneros que más han resistido a las vicisitudes de los siglos. A él hay que remontar el origen, impreciso, de la mayoría de los cantos que aún podemos oír en los famosos santuarios de México, tales como Chalma, San Salvador el Seco, los Remedios, Cholula. Más aún, por una manera de contaminación, también en ellos hay que poner el origen de algunas canciones populares: una de las primeras canciones compuestas en español por los indios fue la que se cantó con ocasión de la fiesta del Pendón,[42] y que un colegial de Tlatelolco, colegio de los indios dirigido por franciscanos, compuso. Esta canción tiene todo el tenor del corrido, llamado a la sazón *tocotin*, y que es una de las más populares formas del canto en México.[43] Aunque salga de los límites de nuestro estudio, séanos lícito señalar otro ejemplo: el alabado, canto en honor del Santísimo Sacramento, enseñado a los indios —y

también a los no indios—, por el padre fray Antonio Margil de Jesús ya en el siglo XVIII, y que vino a ser como un canto de toda la nación.[44]

Por lo que toca a las danzas, se ligó a tal grado con el culto divino su celebración que muchas veces se hacían en el recinto de los templos, como se deduce de una prescripción de la Junta Eclesiástica de 1539, que más abajo examinaremos. Pero las más de las veces las danzas se hacían en los atrios o en las plazas, o en los patios de las casas mismas. Así en aquellas fiestas en que, nos dice Motolinía, indios principales vestidos de camisas blancas y mantos adornados con plumas, con ramilletes de flores en las manos, bailaban y cantaban parte de la noche en medio de iluminaciones.[45] También estas danzas, a pesar de los embates del tiempo, han podido sobrevivir.

De este modo, en San Miguel de Allende (Guanajuato), la fiesta del santo arcángel patrono de la ciudad se celebra con gozos y bailes que son de la misma procedencia del siglo XVI.[46] Conforme a una tradición, cuyo valor no nos fue posible aquilatar, por desgracia, la fiesta del *Altepeilhuitl,* que se celebra en Tepoztlán (Morelos) en septiembre de cada año, se debe a la sustitución hecha por fray Domingo de la Anunciación de una vieja festividad pagana.[47] Como la "danza del tigre" de Taxco, podría ser cristianización de antiguas danzas del paganismo.[48] Pero el tipo que con más frecuencia se nos ofrece es el de las morismas o danzas de moros y cristianos. Estas fiestas, muy conocidas y muchas veces descritas, aunque de ellas no se haya hecho hasta la fecha un catálogo metódico, se hallan en casi toda la región central de México: entre los totonacas de Veracruz, en Tlaxcala, en las cercanías de la ciudad de México, en Morelos y Guerrero, en Michoacán y en Jalisco y hasta en Zacatecas y Chihuahua. Si quitamos de ellas los elementos parásitos, se reducen a un tema sumamente sencillo: un simulacro militar, mezclado con diálogos, que trata de representar una batalla entre moros y cristianos, divididos en dos grupos antagónicos. Casi siempre es Santiago Apóstol el capitán de los cristianos, así como Pilato es el de los moros. La fiesta termina generalmente con el triunfo de los cristianos y la victoria de la Cruz. Frecuentísimas tanto entre indios como entre criollos durante la Colonia, las morismas parecen haber tenido su origen en las fiestas celebradas en México en 1538, y en Tlaxcala en 1539, con una batalla de moros y cristianos. En las primeras se representó la toma de Rodas, y en las otras, la toma de Jerusalén. Están relacionadas litúrgicamente con el culto de la Santa Cruz, del Apóstol Santiago y también del santo patrono de cada pueblo. Literariamente se ligan con el conjunto de temas tradicionales que hallamos en los cantares de gesta y romances de caballería, o sea en la crónica general de España, el romancero y la novelesca producción hispano-morisca. No fueron los misioneros quienes introdujeron estas danzas de moros y cristianos en la Nueva España, dado que la primera de ellas —la de 1538— fue imaginada y organizada por europeos y para europeos. Pero sí se debe a los misioneros el que hayan llegado a las comunidades indias y hayan tenido entre éstas tan amplia difusión. El carácter mismo de las morismas confirma esta concepción de los hechos: la importancia que se da al culto de la cruz, la abundancia de fragmentos del todo catequizantes que llegan a ser verdaderos sermones, el bautismo de los musulmanes, con

que generalmente terminan. La fiesta acaba con el triunfo del cristianismo, pero no un triunfo militar o político, sino espiritual y religioso. Los infieles acaban por reconocer la supremacía de los cristianos, pero, más aún, aceptan la religión de Cristo.[49]

La persistencia y popularidad de estos mitotes cristianos nos hacen ver a qué grado estaba arraigada su tradición en el alma indígena y con cuánta prudencia obraron los misioneros al no hacer nada para destruirla. Con todo, el episcopado era poco favorable a este género de diversiones: en la junta de 1539, lo mismo que en el Concilio de 1555, los prelados examinaron la cuestión de los areitos —nombre tomado de la lengua arawak de las Antillas que se daba por lo común a los mitotes— y los prohibieron para las fiestas con que los indios celebraban a sus santos patronos, como prohibieron igualmente que se celebraran en el interior de los templos. No puede negarse que el sitio estaba mal escogido, pero lo que más parecía preocupar a los obispos era la supervivencia de manifestaciones paganas, lo mismo que el hecho de que los bailes sagrados fueran cobrando tal auge que casi empezaban a sustituir a la celebración de los divinos oficios.[50] En 1555 prohibieron que se hicieran areitos antes de salir el sol, y antes de la misa de función, dando su licencia solamente para que se celebraran entre el oficio de la mañana y las vísperas, con la condición de que, en sonando la campana que anunciaba los oficios,[51] los indios dejaran al punto el baile. Claro que para muchos indios era mucho más divertido bailar que asistir a vísperas; por más que éstas no fueran obligatorias, no era conveniente que lo secundario tomara el lugar sobre lo principal, y una fiesta profana venciera al culto religioso. Muy incierto es el resultado obtenido: ¿los buenos prelados pudieron encauzar las olas? Jourdanet, traductor y comentador de Sahagún, pudo ver aún en el santuario de la Virgen de Guadalupe indios “vestidos a la antigua usanza, en ruedo unidos por cuerdecillas engalanadas de flores, bailar dentro del mismo templo consagrado a la Virgen milagrosa, al son de monótono cantar que guardaba sin duda el recuerdo de su pasado”.[52] En 1853 el arzobispo de México prohibió estas danzas, pero con esa tenacidad que les es característica, los indios se limitaron a mudar de sitio, pasando del sagrado recinto a la plaza que ciñe el santuario, y perduran hasta nuestros días.

La impresión que sacamos de estas fiestas litúrgicas y paralitúrgicas, si esta palabra se nos concede, es que salen del margen de la dirección del clero. Ya lo notamos al hablar de los cantores. Tal es el entusiasmo que los indios abrigan por estas manifestaciones del culto, que resulta muy difícil que de ellas prescindan, y dado el caso, toman el lugar del sacerdote. Las prohibiciones de los concilios de 1555 y 1565 son reveladoras a este respecto: donde no hay sacerdotes los indios no deberán ni rezar las horas canónicas, ni decir la misa “en seco”, como solían hacer en algunos lugares; sólo se les autoriza para que digan por devoción el oficio parvo de la Virgen Santísima los días de fiesta; tampoco podrán hacer ellos solos los entierros, si hay algún sacerdote que los presida,[53] ni dirigirán procesiones si no se halla presente el sacerdote.[54] Las libertades excesivas de algunos *fiscales* de hoy en día, que hemos mencionado en la primera parte de este libro, arrancan de estos abusos y obedecen a la tendencia cuya expresión constituyen.

En varios países la organización de peregrinaciones se ofrece como el complemento normal y necesario del apostolado litúrgico. No puede discutirse su eficacia.[55] Por lo que toca a México, resulta muy reducida la participación de los frailes mendicantes en la fundación y desenvolvimiento de este género de devoción.

México tiene santuarios en abundancia, muy especialmente consagrados a la madre de Dios, que son objeto de peregrinaciones y cuyo origen se remonta al siglo XVI. Dos de ellos, sin embargo, se sobreponen a todos los demás por su importancia, ambos cercanos a la ciudad de México: el de Nuestra Señora de los Remedios y el de Nuestra Señora de Guadalupe. El primero se levanta sobre el cerro de Totoltepec, cerca de San Bartolo Naucalpan, ya en el Estado de México, aunque bien cerca de los límites del Distrito Federal. Lo mismo por su origen que por su historia es una devoción netamente española. Le da origen un episodio de la Conquista: al salir de la ciudad los castellanos en la famosa Noche Triste, hicieron alto en el cerro dicho, y "estando ellos con mucha aflicción y apareció la Virgen Madre de Dios para su remedio y favor".[56] Según algunos, echaba tierra en los ojos de los indios perseguidores de los fugitivos.[57] Quizá ésta sea la razón de que se la haya tenido siempre como patrona de los españoles, y durante la guerra de Independencia los realistas la escogieron como capitana de sus ejércitos, de donde el nombre vulgar que le dieron de la *Gachupina.* No hay para qué nos detengamos en este punto. Por lo demás, parece que los religiosos nada tuvieron que ver con esta devoción, al menos en sus principios.

Muy diferente es el caso de Nuestra Señora de Guadalupe, dado que la *Virgen Morena,* cuya imagen estaba pintada en el estandarte de Hidalgo, es vista como patrona muy especial de los indios cristianos. Bien sabido es que, según una tradición muy arraigada, varias veces se apareció el mes de diciembre de 1531 a un indio convertido, de nombre Juan Diego, en las cercanías de la ciudad de México, sobre la colina del Tepeyac. Urgido el indio por el obispo Zumárraga para pedir una señal con que probara ser la Virgen quien le enviaba, ella le mandó subir a la cumbre y cortar allí rosas que habían brotado, llevarlas a su presencia y, después de haberlas tocado ella misma con su mano, lo despachó ante el obispo. Llegado a la presencia de éste, al desplegar Juan Diego su capa, cayeron las rosas y en el lienzo burdo se vio la imagen milagrosamente pintada, tal como se venera en su santuario de hoy día. Desde entonces el culto de Nuestra Señora de Guadalupe se fue fomentando sin cesar en México, de donde se difundió al resto de la América española. Sus orígenes no son muy claros, sin embargo.[58] Es un punto muy difícil precisar cuál fue el modo de obrar de las tres órdenes primitivas ante la nueva devoción y la parte que hayan tenido en difundirla. En vista de los datos que poseemos parece que fue la menor posible. Para el periodo de nuestro estudio, ni dominicos ni agustinos —entiéndase bien: nos referimos a la colectividad en su conjunto — aparecen en la historia del culto guadalupano, pues ninguno de sus cronistas dice palabra de él. En cuanto a los franciscanos, la cuestión resulta mucho más compleja. En

1544, en demanda de auxilio para la grave epidemia que diezmaba a México y sus alrededores, los vemos organizar una peregrinación de niños a la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe.[59] Pero ésta sería, hasta donde sabemos, el rasgo único de interés y favor que puede señalarse por parte suya hacia la devoción del Tepeyac, e incluso la fuente de que se toma el dato es tardía y dudosa en su origen. Ninguna razón hay para admitir lo dicho por Torquemada, quien atribuye la edificación de la primera capilla a los franciscanos más antiguos, entre los cuales se hallaba Motolinía.[60] Por el contrario: la hostilidad de los franciscanos está demostrada por testimonios cuya autenticidad parece indiscutible. El 8 de septiembre de 1556 el provincial de ellos, fray Francisco de Bustamante, antiguo comisario general de Indias, al estar predicando en la capilla de San José de los Naturales, con ocasión de la fiesta de la natividad de Nuestra Señora, se declaró con extremada violencia en contra del culto de Nuestra Señora de Guadalupe. Dijo que no tenía fundamento y que la imagen había sido pintada por un indio; censuró acremente a Montúfar por tolerar una devoción "nueva" y peligrosa, pues él veía en tal devoción una disfrazada idolatría, y se lamentaba de que viniera a echar por el suelo los esfuerzos de los religiosos, tan empeñados en combatir ese pecado e inculcar a los indios nociones exactas acerca del culto y veneración de las imágenes.[61] Tal sermón, que atacaba tan sin seso una devoción ya muy popular y faltaba tan desacatadamente a la dignidad episcopal, dio nacimiento a un grande escándalo en la ciudad. Montúfar, que no había estado presente, dio a conocer su descontento muy hondo, como era natural, y mandó abrir un proceso, cuyo texto guardamos aún. Las declaraciones allí consignadas prueban que Bustamante no estaba aislado en su orden. Uno de los testigos dijo que el santuario era muy frecuentado, pero que "algunos indios an atibiado en la dicha devoción, porque los frayles se lo an mandado".[62] No parecerá muy temerario pensar que entre esos frailes había franciscanos. Otros dos testigos hablan de una conversación que tuvieron con los frailes franciscanos Antonio de Huete y Alonso de Santiago, así como con otros miembros de la misma orden. Ambos se mostraron hostiles y fray Alonso llegó a decir que la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe era peligrosa, pues los indios creerían que la imagen del Tepeyac era la Virgen misma y la adorarían como un ídolo.[63] Hubo, en fin, un testigo, el primero, que dijo que un fraile del convento de Tlatelolco, de nombre Luis, le manifestó abiertamente hablando de dicha devoción: "esa es una devoción que nosotros todos estamos mal con ella".[64]

Debe tenerse presente que la parroquia de Guadalupe estaba servida por el clero secular.[65] En realidad el culto de Nuestra Señora de Guadalupe, antes de 1572, aparece como algo propio del clero secular y del episcopado: los dos arzobispos de México Zumárraga y Montúfar lo fomentaron y favorecieron. De acuerdo con la tradición, bajo el pontificado del primero fueron las apariciones, a él envió la Virgen a Juan Diego, ante él se descubrió la imagen maravillosa y fue él quien la guardó como en depósito, hasta que en 1533 la hizo transportar de la Catedral, en que primero la había colocado, a una pequeña ermita que le edificó, y él fue también quien, en unión de Cortés, organizó una colecta para la construcción de un decente santuario.[66] No fue menor el interés que

mostró su sucesor Montúfar por esta devoción: en varios documentos aparece como "patrono y fundador" del primer santuario, que efectivamente él mandó construir;[67] el 6 de septiembre de 1556, antevíspera del famoso sermón antiguadalupano de Bustamante, había predicado el arzobispo en favor de esta devoción;[68] diez años adelante fue a recibir la ofrenda de una estatua de plata donada al santuario por el famoso don Alonso de Villaseca.[69]

Todo esto puede orientarnos en la explicación de la hostilidad de los franciscanos. Durante casi todo el gobierno eclesiástico de Montúfar hubo fricciones, que llegaron al tumulto, entre los frailes y el clero secular, y de aquéllos, fueron los franciscanos los que mayores conflictos tuvieron. Uno de ellos, de quien se hace mención en el proceso de Bustamante, tuvo la osadía de decir: "nosotros haremos con que el arzobispo vaya otra vez por la mar". Nadie puede negar que los provinciales de las tres órdenes escribieron al Rey pidiendo que se fuera Montúfar.[70]

Sin embargo, suponer que la aversión al culto guadalupano naciera únicamente de que el arzobispo lo patrocinara y que la querella sobre diezmos y privilegios de regulares había agriado su trato con él, sería suponer en los franciscanos un espíritu muy estrecho y muy ruin. Debían tener motivos de mayor valía y no pensamos que Bustamante y sus hermanos de hábito hablaran de mala fe cuando traían a cuento el espantajo de la idolatría. Arriba hemos hablado ampliamente de las precauciones que fray Maturino Gilberti, franciscano también, tomaba para evitar la perversión del concepto de veneración a las imágenes y el esmero con que insistía en fijar en la mente de los indios que el culto dirigido a la imagen material no terminaba en ella, sino se dirigía, por su medio, a Dios, o a los santos que representaba.[71] Sahagún, muy suspicaz en tal materia, mostraba particular inquietud en lo referente a la devoción a la Virgen de Guadalupe, temeroso de que los indios, so pretexto de venerar a la madre de Dios, llamada por los predicadores Tonantzin, erróneamente a su juicio, siguieran en realidad dando culto a la vieja deidad prehispánica con tal nombre conocida, tanto más que esa pagana divinidad tenía su adoratorio en las cercanías del mismo Tepeyac.[72] Menos precisa, pero análoga a ésta, era la preocupación que Bustamante y los otros franciscanos mostraban. El pensamiento de éste puede resumirse así: mucho se han empeñado los misioneros en evitar que los indios den culto a las imágenes materiales; indios hay tan devotos que al venerar a María Santísima adoran materialmente sus estatuas; los religiosos tienen deber de estarles recordando de continuo que las imágenes son de piedra y de madera y que no es la materia de que están hechas lo que se venera, sino la persona que representan, el Señor, la Virgen, o los santos que realmente están en el cielo. Favorecer el culto de la imagen de Guadalupe y difundir la creencia de que hacía milagros era echar por tierra el edificio tan penosamente construido por los misioneros a costa de larga y penosa enseñanza, y esto, a juicio del mismo Bustamante, con mayor razón, ya que él no admitía el origen sobrenatural de aquella imagen y la daba por pintada por el indio Marcos. Veía él un peligro para la fe de los neoconversos, ávidos siempre de maravillas y que en muchos casos quedarían defraudados esperándolas. Con lo cual concluía el

provincial franciscano que aquella devoción venía a ser funesta para la obra evangelizadora. Todas las objeciones de los demás franciscanos vienen a reducirse a las de Bustamante y no es temerario pensar que él era el portavoz si no de toda la orden en México sí de los padres de la región circunvecina a la ciudad.[73]

Así pues, la devoción a la Virgen de Guadalupe y la peregrinación a su santuario del Tepeyac parecen haber nacido, crecido y triunfado al impulso del episcopado, en medio de la indiferencia de dominicos y agustinos y a pesar de la desasosegada hostilidad de los franciscanos de México. No así en el origen de otras peregrinaciones de menor importancia, y que hoy día disfrutan de gran popularidad, en las cuales sí parecen haber tenido buena parte los frailes de las tres órdenes. Quizá la más conocida sea la del Sacromonte, santuario colocado en la cumbre de una colina que se yergue sobre Amecameca, al pie de los grandes volcanes cubiertos de nieve que cierran el valle de México, en uno de los más lindos paisajes de México ciertamente.[74] Este santuario se debe a fray Martín de Valencia, quien, como sabemos, al fin de su vida hallaba placer en retirarse a orar en una gruta de dicha cumbre. En 1584 los dominicos, a cuyo cargo estaba la parroquia de Amecameca, depositaron en la cueva varias reliquias de aquel siervo de Dios, la arreglaron en forma de capilla y colocaron la imagen de Cristo yacente, el Señor del Sacromonte como hoy se la llama, que desde entonces es objeto de una no interrumpida veneración, en particular el viernes santo, día en que el santuario y el precioso camino que a él conduce está invadido por la multitud, principalmente de indios.[75] De tal manera, este santuario, por sus orígenes, es franciscano; por su restante historia, dominico. En cambio, Ocotlán, Zapopan, San Juan de los Lagos son puramente franciscanos. No tendría interés aquí relatar la leyenda de la Virgen de Ocotlán, cerca de Tlaxcala, cuya tradición data en 1541 la aparición, finando el episcopado de fray Julián Garcés:[76] de todas maneras, aconteció en territorio de misión franciscana, y en la capilla de ellos se colocó primeramente la imagen. En Zapopan, santuario mariano cerca de Guadalajara, la intervención de la orden franciscana parece más positiva, pues si debemos dar crédito a la tradición local, recogida por Tello, el mismo fray Antonio de Segovia donó al pueblo la milagrosa imagen cuando en unión de fray Ángel de Valencia trabajaba en la conversión de los indios moradores de la región.[77] Otro franciscano, sea el mismo Segovia, sea fray Miguel de Bolonia, debió de dar al pueblo de San Juan de los Lagos (Jalisco) la pequeña estatua de María que en nuestros tiempos es visitada por peregrinaciones de todo el país y con una muy numerosa en especial por noviembre de cada año.[78]

Ninguno de estos santuarios tiene carácter de santuario de sustitución. En cambio, sí lo tiene el de Chalma, tan famoso que compite con el de Guadalupe. Cierto que es menos universalmente mexicano que el del Tepeyac, pero dista mucho de ser devoción puramente local: allá van indios desde Querétaro, Michoacán, Oaxaca, Guerrero, y hasta de la Huasteca potosina. Es el mejor ejemplo del buen resultado que dieron los santuarios de sustitución. Aquí se debe su aplicación a los agustinos. Por lo demás, los orígenes del santuario son bastante confusos, pues los conocemos solamente por las tradiciones que

reunió el padre Florencia,[79] en el siglo XVIII. En 1537, como se vio arriba, los agustinos se establecieron en Ocuila, al sureste de Toluca, Estado de México, y entre los pueblos de su territorio se hallaba Chalma, que hoy día más bien se dice Chalmita, en el municipio de Malinalco, dejando el otro nombre para el santuario propiamente. No lejos de aquel poblacho había una cueva, adonde los indios en gran multitud acostumbraban ir a adorar un ídolo famoso, cuya identidad con certeza no se conoce. Supieron los frailes de la existencia de esa cueva: en 1540, con toda probabilidad, quitaron el ídolo, sin que sepamos en qué circunstancias exactas, y en su lugar colocaron un crucifijo, llamado de esa época acá, Señor de Chalma, o Santo Señor de Chalma, como dicen los indios.[80]

Sea la que fuere la variedad de conducta de los religiosos para con estas peregrinaciones, ellas tienen dos caracteres que conviene hacer resaltar y que darán la explicación de por qué somos tan parcos al tratar de ellas: todas tienen un origen incierto u oscuro, todas se desenvuelven a partir de la mitad del siglo XVI y en lo demás de la época de la Colonia. En 1584 fue la verdadera fundación del Sacromonte, que viene a ser así, con el santuario de Guadalupe, el que de más antiguo tuvo auge. De este hecho y de la conducta que guardaron para el Tepeyac, ya de indiferencia, ya de hostilidad, podemos concluir que los misioneros de las tres órdenes no dieron a las peregrinaciones sino una importancia bien secundaria. En Chalma mismo parece que lo que más atrajo el interés de los frailes fue la sustitución del culto y no la peregrinación al santuario. Ésta vino por añadidura y quizá sin que los religiosos intervinieran. En otras palabras: los misioneros de México apenas conocieron esa táctica de peregrinaciones que tantos misiólogos preconizan hoy día. En este terreno, el arzobispo Montúfar, por su perseverancia para difundir y propagar la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe dio pruebas de gran clarividencia y también de gran osadía. Hoy, cuando la veneración unánime hacia la *Virgen Morena* quizá sea el lazo único que ata a todos los mexicanos, es necesario admirar la perspicacia del segundo jefe de la Iglesia en México.

[1] Motolinía, I, cap. 13, p. 67.

[2] Motolinía, I, cap. 13, pp. 68 *s*.

[3] Motolinía parece dar a entender que no tenían órganos propiamente dichos: "En lugar de órganos tienen música de flautas concertadas, que parecen propiamente órganos de palo, porque son muchas flautas" (III, cap. 12, p. 214). Sin embargo, muchos otros textos atestiguan la existencia de los órganos. Acerca de las solemnes ceremonias *vid. Códice Franciscano*, pp. 65 *ss.;* Valadés, *Rhetorica Christiana*, 4ª parte, cap. 12, p. 188 y cap. 25, pp. 226 *s*.; Dávila Padilla, lib. I, cap. 26, pp. 97a-99b. (Fernández, *San Esteban*, pp. 328 *s.);* Grijalva, *ibid*., II, cap. 6, f. 72, pp. 226 *s.,* y Escobar, cap. VIII, p. 100.

[4] La lista de estos instrumentos la hemos formado con la ayuda de Motolinía, I, cap. 15, p. 81 y III, cap. 12, pp. 21 *s*., una cédula dirigida a la Audiencia de México, de Toledo, 19 de febrero de 1561 (García, *Clero*, LXXI, pp. 141 *s*., y Ríos Arce, *Puebla*, II, doc. núm. 17), cuyo comienzo es: "A Nos se ha hecho relación que hay muy gran exceso y superfluidad en esa tierra, y gran gasto, con la diferencia de géneros de instrumentos de músicas y cantores que hay, como trompetas reales y bastardas, clarines, chirimías y sacabuches, y trombones y flautas y cornetas, y dulzainas y pífanos y bigüelas de arco, y rabales y otros géneros de música", etc. Acerca de la chirimía y la vihuela de arco, *vid*. los pasajes de Covarrubias citados por M. Barry en su edición clásica de Alarcón, *La verdad sospechosa*, v. 706-707. *Vid*. también Diguet, "Le Chimalhuacan… ", en JSA, 1903, p. 12 y lám. 1. Por desgracia los textos no precisan si se trata del *tlapitzalli* mexicano, que equivocadamente llamaron los españoles chirimía *(cf*. R. y M. d'Harcourt, *La musique des Incas et ses survivances*, pp. 63 y 65), o de la chirimía española; nosotros más bien adoptamos la segunda hipótesis, en vista de la crítica de Motolinía arriba citada, p. 333. El Dr. N. León ("Los tarascos", 3ª parte, "Etnografía post-cortesiana y actual", en *Anales del Museo Nacional,* 2ª época, tomo III, 1906, p. 475) piensa que la chirimía de que hoy se sirven los indios es el instrumento europeo. Acerca del sacabuche, *vid*. Simmonet, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes*, Madrid, 1888, p. 504. Acerca del atabal, *cf*. Jourdanet, en Sahagún, p. 868, y Motolinía, *Memoriales*, pp. 340-341.

[5] Cuevas, *Documentos*, p. 99.

[6] *Cf*. Lumholtz, *op. cit*., II, pp. 377 *s*.

[7] *Vid*. el testimonio del doctor León, muy digno de fe, en "Los tarascos", p. 478.

[8] Motolinía, III, cap. 12, p. 214.

[9] *Cf*. Mendieta, lib. IV, cap. 14, pp. 412 *s*.; Muñoz Camargo, lib. I, cap. 20, p. 163, y Alamán, *Disertaciones*, II, p. 240. Para Basaccio, *vid*. Ponce, I, p. 211.

[10] Motolinía, p. 215.

[11] Motolinía, III, cap. 12, p. 215. *Discantar* es término anticuado por el de "echar el contrapunto sobre un paso" (Diccionario de la Academia, 16ª ed.).

[12] La Rea, lib. I, cap. 24, f. 39, p. 105.

[13] Tello, cap. LXVI, p. 204, y Beaumont, lib. I, cap. 24, vol. III, p. 504.

[14] Basalenque, lib. I, cap. 5, f. s. 21-22, y Escobar, cap. VIII, pp. 97 *s*. La *Benedicta* es un breve oficio de la Virgen que se canta entre agustinos todos los viernes, al acabar las completas, menos en las octavas, o cuando el oficio es de rito doble, y que comprende, entre otros elementos, la antífona *Benedicta tu in mulieribus*, etc. (Comunicación amistosa del padre Melchor Martínez Antuña, O. S. A.). Acerca de la *Benedicta, cf*. Pedro M. Vélez, *Leyendo nuestras crónicas*, I, pp. 133 y 985.

[15] Basalenque, lib. I, cap. 15, fs. 67-68. *Cf*. Escobar, cap. LIV, p. 791.

[16] "Hacen también chirimías, aunque no las saben dar el tono que han de tener" (p. 214).

[17] *Vid*. aun al comenzar el siglo XVII, la apreciación de Alonso de la Mota para lo tocante a la Nueva Galicia, *Descripción geográfica*, p. 37.

[18] Lib. II, cap. 6, f. 72, p. 227.

[19] Basalenque, lib. I, cap. 4, f. 22 Rº a, y Escobar, cap. XIII, p. 168.

[20] Lorenzana, *Concilios provinciales*, pp. 140 *s*.

[21] Sobre esta cédula, *vid. supra*, p. 283, n. 4.

[22] Cuevas, *Documentos*, p. 265.

[23] *Cf. Pintura del Gobernador …*, p. 8.

[24] Motolinía, I, cap. 13, pp. 67-70; Mendieta, lib. IV, cap. 19, pp. 429-434.

[25] Vetancurt, III, pp. 128-131. *Vid*. también Mendieta, lib. IV, cap. 20, pp. 436 *s*., y Escobar, cap. VII, pp. 100 *ss*. Mendieta señala para el jueves santo una procesión que llama "de la Vera Cruz", que ha de ser la misma que llama Vetancurt de los "crucifijos". La que Mendieta designa de "la soledad", para el viernes santo, es la que Vetancurt denomina "del tránsito de la Virgen", o sea, de su muerte. Debían ser diferentes, pues por Vetancurt vemos que cada una correspondía a una cofradía distinta. Hay alguna confusión ciertamente y preferimos seguir a Mendieta, como que una procesión "de la Soledad de María" es más verosímil en Semana Santa que otra del "tránsito de María".

[26] Motolinía, I, cap. 13, pp. 69 *s*., y Zorita, I, pp. 191, 210-211 y 512.

[27] *Vid*. *Revue d'histoire franciscaine*, abril de 1924, p. 231, y *Études et documents*, pp. 113, nota 3, y 117.

[28] *Cf*. Escobar, cap. VII, pp. 97 *s*.

[29] Grijalva, lib. II, cap. 6, f. 72, pp. 227 *s*.

[30] Méndez, lib. I, cap. 6, f. 8. *Cf*. Alamán, *Disertaciones*, II, p. 278. *Vid*. Luis González Obregón, *México viejo*, pp. 440-444, para la procesión de Corpus durante la Colonia.

[31] Vetancurt, III, p. 128. y IV. p. 214. *Cf*. también Fernández, *Historia eclesiástica*, lib. I, cap. 13, p. 53, y Daza, lib. II, cap. 23, p. 89.

[32] Zorita, I, p. 191 y p. 211; Mendieta, lib. IV, cap. 16, pp. 420 *s*.; La Rea, lib. II, cap. 7, y principalmente, Vetancurt, III, pp. 128 *ss*.

[33] *Cf*. Dávila Padilla, lib. II, caps. 5 *ss*.; Méndez, lib. IV, cap. 35, f. 123 (fundación de la cofradía en Izúcar y Tepapayecan). En 1579 había en Coatepec-Chalco, parroquia de dominicos, una cofradía del Rosario para indios y para españoles a un tiempo. *Papeles de la Nueva España*, VI, p. 64.

[34] Grijalva, lib. II, cap. 6, f. 72 v., pp. 227 *s*.

[35] *Pinturas del Gobernador…*, p. 8.

[36] *Códice Franciscano*, pp. 76 *s*.

[37] *Historia natural y moral*, lib. VI, p. 28.

[38] *Historia natural y moral*, lib. VI, pp. 227 *s*.

[39] Acosta, cap. cit. y Motolinía, p. 67.

[40] Acerca de la *Psalmodia, vid. supra*, p. 135, nota 91. No tiene paginación el prólogo, que ha sido reproducido por Viñaza, p. 41.

[41] Fueron publicados en facsímil bajo la dirección de Peñafiel en México, 1904, *Cantares en idioma mexicano*. Allí está una versión de Robelo. Según los editores, se trata de cantos tradicionales en náhuatl, expurgados y cristianizados por los misioneros. *Cf*. Rubén M. Campos, *El folklore y la música mejicana*, México, 1928, p. 15.

[42] Sobre esta fiesta, *cf. Ordenanzas de los gremios de la Nueva España*, ed. Genaro Estrada, México, 1921, p. 273; el artículo de Icazbalceta, *Opúsculos varios*, II, pp. 443-451, y Luis González Obregón, *México viejo*, cap. IV.

[43] *Cf*. Miguel O. de Mendizábal, "La poesía indígena y las canciones populares", en *Boletín del Museo Nacional*, 1923-1924, pp. 79-84.

[44] *Cf*. José de J. Núñez y Domínguez, "El Alabado" y "Las Alabanzas", en *Mexican Folkways*, diciembre 1926-enero 1927, y Cuevas, *Historia*, III, p. 483.

[45] Motolinía, p. 67.

[46] *Cf*. Díez de Sollano, *Las fiestas de San Miguel*, en RMEH, septiembre-octubre de 1927, pp. 213-227.

[47] *Cf*. Redfield, *Tepoztlán*, p. 227.

[48] *Cf*. Frances Toor, "Fiesta de la Santa Vera Cruz en Taxco", en *Mexican Folkways*, abril-junio de 1930, pp. 89-91.

[49] Resumimos aquí el artículo que dedicamos a estas manifestaciones populares: "Contribution a l'étude des fêtes de 'moros y cristianos' au Mexique", en JSA, 1932, pp. 51-84.

[50] *Cf*. Icazbalceta, *Zumárraga*, Apéndice, pp. 120-121, y F. H. Vera, *Colección de documentos*..., II, pp. 387 *s*.

[51] Lorenzana, *Concilios provinciales*, pp. 146 *s*.

[52] Sahagún, p. 867.

[53] Lorenzana, *Concilios provinciales*, pp. 141 *s.; cf*. art. de R. García Granados, "Simulacros de misas", en *Excélsior*, 8 de diciembre de 1931.

[54] Lorenzana, *ibid*., p. 194.

[55] *Cf*. Pierre Charles, "Les pèlerinage", en DAM, núm. 136, y Diversos, en *Après la conversion*, pp. 74-82.

[56] Cuevas, *Historia*, I, pp. 147 *s*.

[57] Grijalva, lib. II, cap. 14.

[58] Hemos resumido el estado de la cuestión en *Revue d'histoire des missions*, 1º de enero de 1931, pp. 247-262 ("Les apparitions de Nôtre-Dame de Guadalupe, A propos d'un ouvrage recent"). Más tarde publicó el licenciado Primo F. Velázquez su libro *La aparición de Santa María de Guadalupe*, México, 1931 (*cf*. mi nota bibliográfica en la *Revue Historique*, mayo-junio de 1932, pp. 612 *s*.), en donde se resumen los trabajos anteriores y se hallan los textos más importantes. Por sus buenas ilustraciones será de utilidad el folleto de Fernández del Castillo, García Granados, Mac Gregor y Rosell, *México y la Guadalupana*, México, 1931 (*cf*. JSA, 1931, P. 146).

[59] *Cf*. Primo F. Velázquez, *op. cit*., p. 108.

[60] *Ibid*., p. 340 y p. 5.

[61] *Cf*. Ricard, art. cit., pp. 254, 258-260, y Primo F. Velázquez, *op. cit*., pp. 24 27, 47 *ss*. y 397 *ss*.

[62] *Información que el arzobispo de México, D. Fray Alonso de Montúfar* mandó practicar con motivo de un sermón etc., 1ª ed. Madrid, 1888, p. 52, y 2ª ed. Madrid, 1891, p. 59. Sobre estas dos ediciones *cf*. art. cit. de Ricard, "Les apparitions…", p. 254, nota a y aquí mismo, pp. 191-192.

[63] *Información*..., pp. 32-35 y 39-41 (2ª ed., pp. 31-33 y 38-40).

[64] *Ibid*., pp. 46-50 (2ª ed., pp. 44-48).

[65] *Descripción del Arzobispado de México*, p. 390, y Primo F. Velázquez, *op. cit*., pp. 7 *s*. (Leer Goa en lugar de Oca.)

[66] Naturalmente, no se trata de la antigua basílica, que data de principios del siglo XVIII. Sobre todo esto *cf*. Cuevas, *Historia*, IV, p. 22.

[67] *Cf*. Primo F. Velázquez, *op. cit*., pp. 6-9 y 41. Cotéjese con López de Velasco, p. 190: "una ermita que se llama Nuestra Señora de Guadalupe, media legua de la ciudad, que habrá catorce años que la fundó el arzobispo fray Alonso de Montúfar, y de limosnas se le allegó buena cantidad de renta que tiene…"

[68] *Cf*. Primo F. Velázquez, *op. cit*., pp. 44 *s*. *Vid*. *Información*…, pp. 14-18 (2ª ed., pp. 14-18 y 30-34).

[69] *Cf*. Cuevas, *Historia*, IV, p. 24. Acerca de Villaseca, *vid*. el art. de Icazbalceta "Un Creso del siglo XVI en México", en *Opúsculos varios*, II, pp. 435-441.

[70] Primo F. Velázquez, *op. cit*., pp. 24-28.

[71] *Vid. supra*, p. 194.

[72] *Vid. supra*, p. 131, y Primo F. Velázquez, *op. cit*., pp. 352 *s*. y 388.

[73] Sobre todos estos puntos, *vid. Información*…, *passim*.

[74] A falta de una monografía acerca de este santuario es útil la colección de F. H. Vera, *Santuario del Sacromonte. Lo que se ha escrito acerca de él desde el siglo XVI hasta el presente*, 4ª ed., México, 1930.

[75] *Cf*. Vera, *Sacromonte*, pp. 22-36. En efecto, no se sabe el origen del Santo Cristo; algunos, entre los cuales Vera, pretenden que ya fray Martín lo tenía en veneración. Nada dicen los textos y no se habla de la imagen sino hasta 1584, fecha que dan a una con precisión Ponce, Mendieta y Torquemada.

[76] Tradición bien resumida en la obra de monseñor Vera, *Cartas a mis seminaristas*, pp. 437 *s*. Manuel Loayzaga, *Historia de la milagrossisima imagen de Ntra. Sra. de Ocotlán*, México, 1750, edición aumentada de otra aparecida en 1747, es más obra edificante que lleva a grado superior la marca de la época.

[77] Tello, cap. L, p. 139.

[78] *Idem*, cap. CCXXXIX, pp. 855 *s*.

[79] Francisco de Florencia, S. J., *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas en el Reyno de la Nueva España*, Cádiz, s. f. (1690). Puede consultarse también Joaquín Sardo, O. S. A., *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de N. Sr. Jesucristo Crucificado aparecida en una de las cuevas de San Miguel Chalma*… s. l. [México] 1810, y Miguel O. de Mendizábal, "El Santuario de Chalma", en *Anales del Museo Nacional de Historia*, tomo III, 4ª época, 1925, pp. 93-103. *Vid*. en *Excélsior*, México, 26 de enero de 1931, un artículo acerca de la peregrinación con buenas fotografías.

[80] *Cf*. Higinio Vázquez Santana, *Historia de la canción mexicana*, México, 1931, p. 227. La tradición atribuye la fundación del santuario a los frailes Nicolás de Perea y Sebastián de Tolentino. Muy difícil de admitir, si se trata del primer santuario, ya que no llegó el padre sino hasta 1539 (*cf*. Ricard, *Un document inédit sur les Augustins*…, p. 45, y *Études et documents*, p. 149). En cuanto al padre Tolentino, que Florencia identifica con fray Sebastián de Trassierra, más bien lo identificaríamos con fray Sebastián de Medellín, que aparece como intérprete de ocuilteca en la lista de 1563 (*cf*. Ricard, *Un document*…, p. 33 y 46, y *Études et documents*, pp. 133 y 150).

V. EL TEATRO EDIFICANTE

1. Dificultades que hallamos para el estudio del teatro edificante. Los primeros autos: *Diálogos de la Virgen y el arcángel Gabriel*, de fray Luis de Fuensalida y *El Juicio Final* de fray Andrés de Olmos. Las fiestas de Tlaxcala en 1538 y 1539; *La toma de Jerusalén*. *El Sacrificio de Isaac* y la *Comedia de los Reyes. La Adoración de los Reyes:* su particular importancia. 2. Caracteres de este teatro: la lengua, la sencillez dramática, índole litúrgica. Precauciones prácticas y doctrinales. Valor educativo y edificante de este teatro. Particular significado del auto de los Reyes Magos. Los dos temas principales del teatro edificante: la encarnación redentora y los novísimos. Supervivencias. Carácter principalmente franciscano.

LA PREDICACIÓN implícita de las ceremonias litúrgicas, la influencia del canto sagrado, las fiestas y las procesiones tuvieron su complemento y prolongación en otra manera de enseñanza, no menos atractiva, que pudo deleitar y cautivar el espíritu algo pueril de los indios. Nos referimos al teatro hecho con tendencias a edificar. Es evidente que no vamos a tratar aquí del teatro introducido por españoles y dispuesto para su particular edificación, por más que en México haya llegado a un magnífico florecimiento, sino de las representaciones teatrales organizadas por los religiosos para los indios exclusivamente, en las cuales eran actores ellos mismos, y que se escribieron en su propia lengua.[1] Para el teatro, al igual que para las fiestas exteriores, hay que tener en la mente que se trata de un caso más de sustitución, ya que los aztecas también habían conocido una manera de teatro, que por desgracia no nos ha dejado casi material alguno que nos permita conocer sus caracteres.[2]

1

No poseemos el texto de ningún auto indígena del siglo XVI. Cuantos han llegado hasta nosotros, al menos en la forma en que nos son conocidos, pertenecen al siglo siguiente,[3] si no es que haya que retardar su redacción hasta el siglo XVIII.[4] Sin embargo, parece que podemos aplicar a los autos del siglo XVII las indicaciones que se den para los diversos textos que pertenecen al siglo anterior. Hay muchísimos indicios de que éstos se habían representado ya por largo tiempo, y en un caso tenemos certeza absoluta de ello, y en cuanto al texto en que los conocemos hoy día, hay que considerarlo únicamente como la fijación tardía por escrito de lo que en la tradición oral era ya bien antiguo. Dicho en otras palabras: muy probable es que los autos escritos o copiados en el siglo XVII hayan sido compuestos de mucho tiempo atrás.[5] Y aun suponiendo que no fuera así, los autos imaginados en el siglo XVII no debieron diferir mucho de los del XVI: la única diferencia que quizá habría que suponer sería que en los autos del siglo de la evangelización, precisamente por serlo, hubieran tenido en cuenta mayores esmeros y precauciones en el campo dogmático y moral y en ellos resaltara mucho más el afán de instrucción y edificación.

Las dos obras teatrales más antiguas de que tenemos noticia se deben a franciscanos: fray Luis de Fuensalida y fray Andrés de Olmos. No tenemos datos acerca del padre Fuensalida, cuyo conocimiento hondo de la lengua náhuatl nos revelan todos los textos, sino por la nota bibliográfica de Beristáin, que pretende haber conocido el manuscrito. En materia de técnica teatral parecen haber sido sumamente rudimentarios: puros diálogos en lengua de indios entre la Virgen María y el arcángel Gabriel. Éste, si hemos de creer a Beristáin, presentaba a Nuestra Señora varias cartas de los patriarcas moradores del seno de Abraham que rogaban que se diera entrada a su embajador y se concediera el consentimiento para la Encarnación.[6] Ignoramos si estos diálogos efectivamente fueron representados, lo mismo que la fecha en que se escribieron. Sin embargo, es difícil fijarla en año posterior al 1535. En efecto, fray Luis de Fuensalida partió para Europa a dar cuenta al emperador Carlos V de la situación religiosa de la Nueva España en fecha que no conocemos con exactitud, pero que no puede sin graves dificultades fijarse en año posterior al indicado, y sólo regresó en 1545, sin que llegara jamás a México, pues en Puerto Rico le cortó la muerte los pasos: muy inverosímil parece, por otra parte, que hubiera compuesto los diálogos cuando se hallaba en el Viejo Mundo. El famoso polígloto fray Andrés de Olmos escribió también en náhuatl un auto cuyo título es *El Juicio Final,*[7] poco menos antiguo, puesto que fue representado en la capilla de San José de los Naturales, ante el virrey Mendoza, que llegó en 1535, y Zumárraga, que murió en 1548. Si merece crédito Las Casas, los actores y representantes indios que en él tomaron parte eran ochocientos e hicieron su papel a las mil maravillas.[8]

Mejores noticias tenemos acerca de los autos representados en Tlaxcala por los indios en 1538 y 1539. Motolinía nos ha guardado su recuerdo en un famoso capítulo de su *Historia de los indios de la Nueva España.*[9] El día de San Juan Bautista de 1538 se representaron cuatro autos: *La anunciación a Zacarías*, que duró una hora; *La anunciación a María,* que duró otro tanto;[10] *La visitación a Santa Isabel*, y, pasada la misa, *La natividad de San Juan Bautista*. En la Pascua de 1539 se representó en un escenario preciosamente dispuesto *La caída de Adán y Eva,* en la cual aparecían los primeros padres del género humano en el Paraíso, entre plantas y flores, "de ellas naturales y de ellas contrahechas de pluma y oro"; rodeados de animales de toda especie, algunos de estos animales "bien contrahechos, metidos dentro unos muchachos". También se habían figurado los cuatro ríos del Paraíso. Sigue Motolinía dando una muy pormenorizada descripción del escenario. Los indios debían hallarse encantados por toda aquella pompa exterior. Al parecer, el auto estaba formado de cuatro partes: la tentación, la caída, la maldición divina y la salida del Paraíso, y al fin el aprendizaje del trabajo y el dolor. Este auto fue representado por los indios en su propia lengua, precisa Motolinía.

Para festejar la tregua de diez años pactada entre Carlos V y Francisco I (18 de junio de 1538), hubo también grandes fiestas[11] en Tlaxcala en 1539. En México habían representado los españoles *La toma de Rodas* y en Tlaxcala los indios pusieron en escena *La toma de Jerusalén*. Esto fue el día de Corpus Christi. Más bien se trató de una pantomima de grande espectáculo que de un auto propiamente dicho. Séanos lícito tomar

aquí el análisis que hicimos, en un trabajo anterior nuestro. Al igual que habían hecho los españoles para representar en México *La toma de Rodas,* se edificó en Tlaxcala una plaza fuerte, con su torre del homenaje, sus torreones, "con sus troneras, saeteras y almenas, muy al natural" y —como un sello característico del indio—"todo lleno de rosas y flores", como puntualiza Motolinía. Frente a la ciudad se hallaba el aposento del Emperador; a la parte derecha, el "real donde se había de aposentar el ejército de España"; al lado opuesto, el de las "provincias de Nueva España"; en medio de la plaza estaba Santa Fe, adonde se había de aposentar el Emperador con su ejército. Como la fiesta era el día de Corpus, hubo de hacerse en presencia del Santísimo Sacramento, "asentado en su cadalso" y rodeado de personajes ficticios del Papa, cardenales y obispos.

Entró primero el ejército español, en el cual figuraban todas las regiones de Europa: "en la retaguardia iban Alemania, Roma e Italianos". Luego entró por la parte contraria el ejército de la Nueva España. Iban en la vanguardia Tlaxcala y México, con el estandarte real y el del capitán general, virrey Mendoza; el grueso del ejército estaba formado por indios de la Huasteca, Cempoala, Mixteca y Acolhuacan, "y unas capitanías que se decían del Perú e Islas de Santo Domingo y Cuba". En la retaguardia formaban los tarascos y los cuauhtemaltecas. Al instante acometieron los españoles contra Jerusalén; salieron a la defensa los moros, al orden del Soldán —"que era el marqués del Valle, Don Hernando Cortés"—, y fueron derrotados, teniendo que retraerse a la ciudad. Fue entonces la hora de que los mexicanos dieran el asalto: nueva salida y nueva derrota de los moros, y otra vez a retraerse. Entonces les llega el socorro de Galilea, Judea, Samaria, Damasco y toda la Siria. Alegrados y regocijados los moros, salen por tercera vez, con tan fuerte acoso a españoles y mexicanos, que el Emperador, informado de sus aprietos, resuelve ir en persona con un tercer ejército hacia Jerusalén, adonde llega llevando a sus lados al rey de Francia y al rey de Hungría, "con sus coronas en las cabezas".

Todos unidos se colocan en Santa Fe; los moros se aterrorizan, pero recobrados un tanto, logran aún vencer en parte a los españoles. Entonces el Emperador envía un correo al Papa en petición de oraciones. El Papa manda a todo el mundo que las haga y concede un jubileo a la cristiandad. Él mismo, a la cabeza de los cardenales, se pone de rodillas y comienza a orar ante el Sacramento. El ejército español hace lo mismo. Un ángel aparece para decirles que Dios ha oído su oración, que solamente ha querido hacer una prueba de su fidelidad y que les va a enviar a Santiago. Preséntase éste "en su caballo blanco como la nieve" en medio de mil aclamaciones de sus españoles, y los moros, sobrecogidos de gran miedo, se dan a la huida y se encierran en la ciudad. Tratan entonces los mexicanos de adueñarse de ella, pero son rechazados; se ponen en oración y otro ángel aparece para decirles más o menos el mismo mensaje que el primero: Dios ha querido probarles, pero ha oído su oración y les envía a San Hipólito, cuya fiesta celebraba la Iglesia el día en que unidos españoles y tlaxcaltecas tomaron la ciudad de México. "A la hora entra San Hipólito encima de un caballo morcillo" y se coloca al frente de los mexicanos, en tanto que Santiago va al frente de los españoles. Se da el

asalto; dura es la batalla, hasta que San Miguel arcángel aparece "en el homenaje" y dice a los moros que Dios perdona sus pecados, porque han sabido respetar los Lugares Santos, pero que han de convertirse y hacer penitencia. El Soldán y los moros, súbitamente iluminados, deciden rendirse, y envía él al Emperador una carta de sumisión que firma "El gran Soldán de Babilonia, y Tetrarca de Jerusalem". Va después en persona a hacer el homenaje al Emperador y al Papa. "Traía también muchos turcos, o indios adultos que de industria tenían para bautizar, y allí públicamente demandaron el bautismo al Papa, y luego su Santidad mandó a un sacerdote que los bautizase, los cuales actualmente fueron bautizados." [12] En seguida se representó *La tentación de Nuestro Señor Jesucristo*, en la que tomaron parte los indios, como era natural; luego *La predicación de San Francisco a los pájaros,* y se terminó con el *Sacrificio de Abraham*, que fue representado después de la misa.[13]

El auto publicado con traducción por Del Paso y Troncoso con el nombre de *Sacrificio de Isaac* tiene propiamente por título *Del Nascimiento de Isaac. Del Sacrificio que Habrahan su Padre quiso por mandado de Dios hazer*. De hecho, solamente se trata de la segunda parte, o sea del sacrificio de Isaac. Los personajes son: Dios, un ángel, Abraham, Sara, Isaac, dos caballeros, Agar, Ismael, dos criados y un demonio.[14] Abajo examinaremos los caracteres de esta pieza. Mejor conocimiento tenemos acerca de la *Comedia de los Reyes,* también dada a la luz por el erudito mexicano. Su título íntegro es: *Comedia de los Reyes, conpoesto a noestro padre Fray Ioan Vauhtista guardiä de santa teulogia de Santiago Tlatelulco México del y sietecientos y siete* [sic] *años* … A pesar de esta fecha, es muy verosímil que la pieza sea de 1607 y no de 1707: en 1607, desde luego, el padre Juan Bautista era lector de teología en Tlatelolco. El autor es un indio, quizá Agustín de la Fuente, secretario del padre Bautista y ayudante de Sahagún; tanto por su fecha como por su autor la pieza se relacionaría con la tradición del siglo XVI. Al parecer está en calidad de material en bruto, no pulido aún por la revisión del religioso corrector: de ahí la suma de errores, no solamente históricos y geográficos, sino también de profecías alteradas y textos erróneamente atribuidos a las Sagradas Escrituras.[15] Los personajes son: la Virgen Santísima, un ángel, el Emperador, dos vasallos, los Tres Reyes, Gaspar, Melchor y Baltasar; un capitán, el rey Herodes, cuatro sacerdotes judíos, un capitán judío, un notario, seis judíos y un labrador. El auto va dividido en cuatro cuadros: aparición de la estrella, partida de los magos, llegada a Jerusalén, adoración y matanza de los inocentes.

El primero y el cuarto cuadro faltan en la *Adoración de los Reyes,* que ahora vamos a estudiar. Es mucho más rudimentaria que la *Comedia*, pero tenemos más noticias acerca de ella y es, además, la única pieza dramática que con absoluta certeza puede darse por escrita en el siglo XVI. De dos modos, efectivamente, la conocemos: fue representada en Tlajomulco, cerca de Guadalajara, el 6 de enero de 1587, día de la Epifanía, en presencia del visitador fray Alonso Ponce y con asistencia de cinco mil indios, y el religioso que escribió la relación del viaje del padre Ponce nos ha conservado

el recuerdo de esta representación con bastantes pormenores;[16] por su lado, Del Paso y Troncoso halló una copia de ella que dio a la prensa, con su traducción española, en 1900. El texto de la *Relación* de los viajes del padre Ponce prueba también que la pieza había sido comenzada a representar por lo menos en 1550, pues se le dijo al padre Ponce que el anciano que llevaba la carga de los dones de los Reyes Magos tenía más de treinta años que lo hacía; por tanto, en una fecha anterior a 1557 había comenzado.

La Adoración de los Reyes tiene trece personajes: el Niño Jesús, la Virgen María, San José, los Tres Reyes, su mensajero, un ángel, el rey Herodes, su mayordomo y tres sacerdotes judíos. De éstos, los tres primeros no hablan en el auto. A grandes rasgos se nos pinta el escenario en dicha *Relación:* "los indios habían hecho el portal de Belem en el patio de la puerta de la iglesia, casi arrimado a la torre de las campanas, y en él tenían puesto al Niño y a la Madre y al Santo Joseph". "Algo apartada del portal una ramada, donde estaba Herodes sentado en una silla con grande acompañamiento." "Desde lo alto de un cerro, de los que están junto al pueblo, vinieron bajando los Reyes a caballo, tan de espacio y poco a poco, así por la gravedad, como porque el cerro es muy alto y tiene muy áspero el camino, que se tardaron casi dos horas en baxar y llegar al patio." "En el ínterin que llegaban salió una danza de ángeles, los cuales delante del portal danzaron y bailaron;… luego llegó otra danza de pastores cargados de zurrones y calabazas, y otras cosas… y estando todos juntos, se descubrió un ángel en un torrecilla hecha de madera en el mismo patio y cantó el Gloria in excelsis, a cuya voz cayeron en tierra los pastores sin sentido, y conhortándolos el ángel en lengua mexicana y dándoles las nuevas del nacimiento del Niño, volvieron en sí, y se levantaron y acudieron al portal con mucho contento y regocijo, y ofrecieron al Niño de lo que llevaban… luego comenzaron a danzar y bailar, y a cantar en la mesma lengua mexicana…" "Llegaron los Reyes a la puerta del patio guiados por una estrella que los indios tenían hecha de oropel." Gaspar advierte que ya no se ve la estrella milagrosa que los guiaba y concluye que han llegado a la meta de su viaje. Envía uno de sus criados a saludar a Herodes y le pide una audiencia para él y sus dos acompañantes. Admitidos a la presencia del Rey, Melchor cuenta su historia y ruega se les muestre el lugar donde está el rey de los judíos, que acaba de nacer y a quien vienen a adorar. Herodes se indigna y se llena de inquietud: ¿tendrá un rival desconocido? Manda venir a sus sacerdotes para que le expliquen este misterio. Se buscan las Profecías y la respuesta llena de mayor enojo y congoja a Herodes, cuando descubre que el Niño debe nacer en Belén. Echa de su presencia a los sacerdotes y después, tras algunas excusas, ruega a los magos que regresen cuando hayan hallado y adorado al Niño, para ir él también. Los magos, entonces, siempre guiados por la estrella, van a adorar al Niño Dios,[17] y cada uno le ofrece su don de vasallaje con un breve discurso. En seguida aparece un ángel y les manda regresar a su patria por otro camino, sin volver a Herodes.[18]

Todo este teatro edificante está caracterizado, en términos generales, por una adaptación, muy estricta y muy cuidadosa, al modo de ser espiritual y al temperamento de los indios, así como a la situación en que se hallan con orden a la nueva religión. Es totalmente indio, no por la inspiración, pero sí por la lengua y los actores. Los textos están acordes en decirnos que cuantos participaban en estas representaciones, sea como actores propiamente dichos, sea como comparsas, cantores y bailarines, eran indios y que todo lo que se cantaba y decía estaba en lengua de indios, muy frecuentemente en náhuatl, como que era una especie de lengua universal y los misioneros se empeñaban en difundirla más y más. Los textos descubiertos por Del Paso y Troncoso son prueba evidente de tal característica, que parece haber impresionado mucho al redactor de la *Relación* de los viajes del padre Ponce, pues en su narración de la fiesta de Tlajomulco insiste mucho en este rasgo: los ángeles cantaron en lengua mexicana, el ángel exhorta a los pastores en lengua mexicana, los pastores cantan en lengua mexicana, los magos hablan al Niño en lengua mexicana, el viejo que lleva los dones también habla en lengua mexicana: la frase "en lengua mexicana" viene a ser así una manera de estribillo. Motolinía, por su parte, como se ha visto arriba, da iguales precisiones. Hay rasgos de la tradición teatral de la época pagana que los misioneros no desdeñaron: así, en la representación de la caída de Adán y Eva algunos muchachos se disfrazan de animales.[19] Sin embargo, para que las representaciones fueran accesibles a las mentes indígenas no bastaba que se hicieran en su propia lengua y por actores indios. Las indicaciones dadas nos demuestran que los autos tenían una estructura en extremo rudimentaria: se representaban los hechos como debieron suceder en la realidad, sin rebuscamiento dramático: como que el fin era más bien instruir y edificar, que deleitar o interesar la imaginación. Lo más urgente era que la inmensa turba de espectadores pudiera instruirse y edificarse sin esfuerzo, que no hubiera mucho que ejercitara su entendimiento en la interpretación, que casi todo se desprendiera vivo y claro con sólo verlo. Ésta es la razón de la pompa y complicación del escenario que cautivaba y mantenía sujetos ojos e imaginación de los indios.

En tales condiciones no hay derecho a sentir sorpresa o admiración, al ver que estas representaciones teatrales estaban íntimamente ligadas a las practicas del culto y mantenían un carácter notabilísimamente litúrgico. Ya se habrá advertido que en las fiestas de Tlaxcala en 1538, con ocasión de celebrar a San Juan Bautista, se intercaló la misa entre la representación de los tres primeros autos y el último, el del nacimiento del santo. Al siguiente año, en que las fiestas se hacen con ocasión del Corpus, las representaciones teatrales son ante el Santísimo Sacramento: como se ha visto, el ejército cristiano, ante la amenaza de la derrota, viene a postrarse ante él en demanda de victoria, lo mismo que regresa a dar las gracias, una vez conseguida. Hay hasta el hecho de que el bautismo, realmente sacramental, se administra en medio de la representación. Así había sucedido también en el auto de la natividad del Bautista, en el cual auto se representa la circuncisión mediante el bautismo de un pequeñuelo de ocho días, a quien se le impone Juan por nombre. También se administra el bautismo, al lograr la toma de Jerusalén, a un buen número de fingidos turcos.

Pero en este sentido es mucho más característica la *Adoración de los Reyes,* porque

en ella podemos ver más estrechamente unidas la liturgia y la representación teatral. Habida cuenta de las variantes de escenario que nos da la copia publicada por Del Paso y Troncoso, un tanto diferentes de las de la *Relación* de Ponce, sabemos que el portal se puso dentro de la iglesia y allá entraron los magos a rendir su homenaje al Divino Niño: en ese momento comenzaba, o acababa de comenzar, la misa; pasado el canto del credo, los magos hicieron la oblación de sus ofrendas, en tanto que el santo sacrificio proseguía, y terminaba éste cuando el ángel se presentó a mandarles que por otro camino regresaran a su patria. Entonces todo el mundo, actores y espectadores, unidos todos los fieles, salieron del templo. Tiene razón, por tanto, el editor de la pieza para decir que este auto es una misa precedida y acompañada de escenas teatrales.

Tampoco es de admirar que los misioneros tomaran las mayores precauciones para impedir que estas representaciones llegaran a convertirse en ocasión de escándalo o desorden, por haber torcido su carácter. En primer lugar, precauciones de orden práctico: las mujeres quedaban en absoluto excluidas de la representación: actores, cantores y danzantes eran hombres o, a lo más, muchachos;[20] precauciones de orden doctrinal, hasta cierto punto, y que son las más interesantes: así, para dar un ejemplo, en el auto del *Sacrificio de Isaac* el episodio de Agar está expuesto en náhuatl de tal manera que es imposible comprender que ella hubiera sido la concubina de Abraham y su hijo Ismael, hermano de Isaac: ¡bastante se habían afanado los misioneros por desarraigar la poligamia para venir a dar ahora a los indios un argumento que pudieran esgrimir en favor de la vieja costumbre![21] Otro ejemplo muy notable: el auto de la *Destrucción de Jerusalén* tiene por fuente una novela valenciana de San Pedro Pascual, pero el episodio de las madres judías que, acosadas por el hambre, matan y devoran a sus hijuelos, no aparece en la versión mexicana: peligroso, a la verdad, hubiera sido ponerlo en escena ante espectadores entre quienes los sacrificios humanos y la antropofagia ritual eran demasiado recientes.[22]

Sin embargo, éstos son apenas caracteres puramente negativos. Cada una de las piezas que conocemos, directa o indirectamente, tenía en su conjunto, y a veces en sus detalles mismos, un valor positivo de enseñanza y edificación. Probable es que fray Luis de Fuensalida haya querido hacer ver a los indios, mediante los diálogos entre la Virgen y Gabriel, la grandeza del misterio de la Encarnación, ya que esta Encarnación sola había abierto a patriarcas y profetas las puertas del cielo; también es probable que se propusiera acrecentar en los indios el amor y veneración a la Virgen Santísima, con tanto mayor motivo que era la patrona de su orden. En lo que se refiere al auto de fray Andrés de Olmos no hay para qué insistir en el fin de poner a los ojos de los indios el Juicio Final: provecho moral evidente la contemplación del juicio y del infierno trae a todos, pero más a las almas un poco rudas y un tanto pueriles, no muy capaces de llegar a la virtud desinteresada, tan equivocadamente confundida con la santidad, y para las cuales, más que para todos, es el temor de Dios el principio de la sabiduría. Más tarde escribiría fray Luis de Granada estas sensatísimas palabras en su tratado sobre el procedimiento para proponer la doctrina a los nuevos fieles: “Esta materia bien tratada sirve gradualmente para atemorizar los corazones de los hombres. Y este temor dispone muchos corazones

para recibir la fe." [23] Sabemos por Mendieta que esta representación edificó grandemente a todos, indios y españoles, les persuadió a darse a la virtud y renunciar a la mala vida, y el terror y compunción que hizo nacer llevó muchas mujeres pecadoras a Dios.[24] *La caída de Adán y Eva* fue igualmente materia de excelente meditación para los indios: les trajo a la memoria las lamentables consecuencias del pecado y los castigos a que se expone el hombre que se rebela contra la divina voluntad. Al narrar las fiestas de Tlaxcala, Motolinía nos dice que "muchos de ellos tuvieron lágrimas y mucho sentimiento, en especial cuando Adán fue desterrado y puesto en el mundo".[25] La lección que entrañaba el auto de *La toma de Jerusalén* era la humillación de los infieles ante el cristianismo y del Sultán ante el Papa y el Emperador, así como la omnipotencia de Dios, representada por el triunfo del Santísimo Sacramento, verdadero vencedor de los enemigos de la fe.

En *La tentación de Cristo* o en *La predicación de San Francisco a las aves* se veían reprendidos algunos vicios de los indios, ya con maliciosa ironía, ya con abierta severidad. Así, cuando Satanás ofrece al Salvador Castilla entera, con sus riquezas y sus vinos "muy buenos, a lo cual todos picaron, así Indios como Españoles, porque los Indios todos se mueren por nuestros vinos".[26] San Francisco comenzaba a predicar al pueblo cuando salió un indio "fingiendo que venía beodo, cantando muy al propio que los indios cantaban cuando se embeodaban", nos cuenta Motolinía, y San Francisco le amonestó que callara y lo dejara seguir su sermón, pero el ebrio seguía obstinado. Entonces el santo llamaba a los demonios "y vinieron muy feos y con mucho estruendo asieron del beodo y daban con él en el infierno". Seguía predicando el Santo "y salían unas hechiceras muy bien contrahechas que con bebedizos en esta tierra muy fácilmente hacen malparir a las preñadas, y como éstas también estorbasen la predicación y no cesasen, venían los demonios y poníanlas en el infierno". Agrega abajo el mismo Motolinía: "El infierno tenía una puerta falsa por donde salían los que estaban dentro; y salidos los que estaban dentro pusiéronle fuego, el cual ardió tan espantosamente que pareció que nadie se había escapado, sino que demonios y condenados todos ardían y daban voces y gritos las ánimas y los demonios; lo cual ponía mucha grima y espanto aun a los que sabían que nadie se quemaba."[27]

Este anhelo de edificar e instruir en ninguna pieza aparece con más claridad que en el *Sacrificio de Isaac*, al grado de que puede decirse que es un perpetuo sermón, ora dogmático, ora moral. El ángel que aparece al principio hablando del Hijo de Dios no deja de recordar que es Él precisamente quien "de verdad" abrirá las puertas del cielo por su sangre y su muerte. En su conjunto tiende este auto a enseñar los deberes de los padres para con sus hijos, la obediencia para con sus padres y finalmente la obediencia de todos los hombres para con la divina voluntad. Los deberes de los padres para con los hijos son evocados a propósito de Ismael, representante del hijo sin disciplina y mal criado. La obediencia de los hijos hacia sus padres está encarnada en Isaac, cuyas manifestaciones y conducta en general se ven inspiradas en esta virtud. Por fin, en Abraham se personifica la obediencia a las divinas disposiciones. No cesa de estar

diciendo, no sin complacencia, cuál es el respeto y docilidad con que debe uno recibir y cumplir los divinos mandatos. "Cierto, lo que fuere la voluntad de Dios, todo se hará, pues así es como me lo manda. —Ven acá; arrodíllate aquí; así me lo mandó Dios, con lo que cumpliré su voluntad. Que se haga el soberano mandato de Dios, como Él y tú lo quieren." [28] Son palabras de Abraham a Isaac y de Isaac a Abraham en el diálogo. Un ángel que al fin de la pieza aparece, se dirige al pueblo asistente resumiendo toda la enseñanza: "Todos vosotros que aquí estáis, visteis ya de verdad este portento: así pues, ajustad bien vuestro modo de vivir a Sus divinos mandamientos: no violéis uno solo, y cuidad a vuestros hijos para que no vivan carnalmente, para que vivan con moderación; para que sirvan a Dios Nuestro Señor; para que merezcan también el reino de los cielos. Así sea."[29]

Igual tendencia empeñosa a la enseñanza y edificación hallamos en los autos de los Reyes Magos;[30] pero en éstos hay otra significación particular además. Es la Epifanía la fiesta de la manifestación del Dios verdadero a los gentiles; la fiesta de los gentiles llamados a la fe; la fiesta de la vocación de los paganos al cristianismo. Luego es la fiesta propia de los indios. "La fiesta de los Reyes también la regocijan mucho —escribe Motolinía—, porque les parece fiesta propia suya; y porque muchas veces este día representan el auto del ofrecimiento de los Reyes al Niño Jesús."[31] Y agrega que esta fiesta no cesaba de ir en aumento. Vimos ya que en la representación presenciada por el padre Ponce asistían más de cinco mil indios: todos los de las cercanías de Tlajomulco habían llegado a esta fiesta.[32] Por esto tal vez no sea temerario pensar que el dogma de la Encarnación era uno de los centros del teatro misionero. ¿No eran los patriarcas que evoca fray Luis de Fuensalida en sus diálogos meros representantes de los gentiles, a quienes también el Hijo de Dios debía abrir las puertas del cielo, como el ángel del auto del *Sacrificio de Isaac* dice, "con su muerte y con su sangre"? Por esta razón la Epifanía, primera manifestación del Verbo hecho carne a los paganos, tenía que ser tema fundamental en el teatro edificante.[33] Hubiera sido, sin embargo, muy peligroso dejar creer a los indios que bastaban por sí solas la Encarnación y la Redención para salvar a cada uno y que suprimían la colaboración individual de cada persona. Quedaba el hombre en libertad para aprovecharse o no de estos misterios; quedaba en libertad de obedecer o resistir a Dios; quedaba libre de ir al infierno, si tal era su merecimiento libre y voluntario, y como no era posible pedir a la inmensa masa de los neófitos un amor desinteresado, venía el dogma de los novísimos, particularmente el del infierno, a ser otro de los temas favoritos de este teatro de edificación.

A todas luces, es imposible que nos demos cuenta del influjo que este teatro pudo ejercer. Mendieta dice cuánto bien hizo la representación del auto del Juicio Final. En 1599 hacía consideración análoga fray Juan Bautista: "Tengo larga experiencia que con las comedias que destos y de otros ejemplos he hecho representar las cuaresmas ha sacado Nuestro Señor por su misericordia gran fructo, limpiado y renovado conciencias envejecidas de muchos años en ofensa suya…"[34]

Conviene hacer notar que el teatro creado por los misioneros para la edificación de los indios, a semejanza de las fiestas y bailes sagrados de que antes se habló, ha podido sobrevivir a mil tempestades. Todavía en los últimos años del siglo XIX mexicanos e indios en Texas, lo mismo que en Nuevo México, representaban autos de la adoración de los pastores.[35] Cerca de 1900 los tarascos en Michoacán llevaban a la escena coloquios de tema religioso (Adán y Eva, nacimiento del Mesías), representados ya en lengua indígena, ya en castellano. El doctor León dio a la prensa el texto de una de estas piezas donde él cree ver la mano de los misioneros y que debió transmitirse de generación en generación.[36] Y en diversos lugares de México, particularmente en Tzintzuntzan, junto al lago de Pátzcuaro, se representan hoy día durante la Semana Santa episodios de la Pasión. "Ya comienzo a comprender por qué razón tienen los indios tan grabada en la mente la serie de episodios del drama..."[37] ¿Podría darse mejor prueba del valor pedagógico de este teatro?

Una observación más: aunque ha llegado a nosotros el recuerdo de una representación teatral organizada por dominicos en 1575,[38] el género parece, sin embargo, exclusivamente franciscano. Claro está que la mayoría de los temas tratados —caída de Adán, sacrificio de Isaac, nacimiento del Bautista, adoración de magos y pastores, tentación de Cristo, Juicio Final—, son de la mayor trivialidad posible. Los hallamos a cada paso ya en la iconografía de fines de la Edad Media, ya en el teatro religioso, así español como francés. Con todo lo cual, aún es necesario hacer notar que esa enseñanza, bajo forma teatral sumamente sencilla, pero muy llena de vida, parece pertenecer mucho más a la tradición franciscana. Bástenos recordar en la vida de San Francisco el episodio del pesebre de Greccio;[39] el carácter totalmente dramático de las *Meditaciones sobre la vida de Cristo* del Seudo-Buenaventura.[40] Sin decir que el tema de la predicación de San Francisco a las aves es netamente franciscano, también nos parece serlo la alusión al respeto que los musulmanes tenían a los Santos Lugares, confiados a los frailes menores, y que hallamos en *La toma de Jerusalén* representada en Tlaxcala.[41] Si se hiciera un estudio más hondo, que ya no entra en los márgenes de esta obra, se descubriría quizá que los temas más triviales de ese repertorio han sido tratados de preferencia por frailes franciscanos, o bajo su inspiración.[42]

[1] Acerca del objeto materia de este capítulo *cf*. Francisco Pimentel, *Historia crítica de la poesía en México*, México, 1892, pp. 86-135; Menéndez y Pelayo, *Antología de poetas hispano-americanos*, Madrid, 1893, pp. XLVI-XLIX; J. G. Icazbalceta, "Representaciones religiosas en México en el siglo XVI", en *Opúsculos varios*, II, pp. 307-368; Francisco A. Icaza, "Orígenes del teatro en México", en *Boletín de la Real Academia Española*, 2ª año, tomo 11, 1915, pp. 56-76; Anton Hounder, S. J., *Zur Geschichte des Missionstheater*, Aquisgrán, 1918, pp. 6-22; Cuevas, *Historia*, I, pp. 383-385; Carlos González Peña, *Historia de la Literatura Mexicana*, México, 1928, pp. 108-113. También es útil consultar P. Charles, DAM, núm. 140 y "Le théâtre missionaire", en *Après la conversion*, pp. 181-191.

[2] *Cf*. R. y M. d'Harcourt, *La musique des Incas* pp. 112 *s*.

[3] Éstos son los autos que han sido publicados, traducidos y estudiados por Francisco del Paso y Troncoso en diversas obras: *Sacrificio de Isaac*, auto en lengua mexicana (anónimo), escrito en el año 1678, Florencia, 1899; *Adoración de los Reyes*, auto en lengua mexicana (anónimo), Florencia, 1900; *Comedias en lengua náhuatl*, en Congreso Internacional de Americanistas, XII sesión, París, 1900, París, 1902, pp. 309-316; *Comedia de los Reyes*, escrita en mexicano a principios del siglo XVII (por Agustín de la Fuente) Florencia, 1902; *Destrucción de Jerusalén*, auto en lengua mexicana (anónimo), escrito con letra de fines del siglo XVII, Florencia, 1907. *Cf*. Icaza, art. cit., p. 57, nota 1. Sólo el padre Hounder e Icaza han podido tomar en cuenta estos textos.

[4] Como *La invención de la Santa Cruz por Santa Elena*, también traducida por Del Paso y Troncoso. *Cf*. Icaza, art. cit., p. 57, nota 1, y p. 59.

[5] Tal es, por ejemplo, la opinión de Del Paso y Troncoso en lo referente al *Sacrificio de Isaac, cf*. pp. 4 *s*.

[6] Para las referencias, *vid. Inventario,* núm. 62.

[7] Según Pimentel, *op. cit*., pp. 86 *s*., cierto padre Las Casas dedicaba en 1546 al obispo Zumárraga un *Cancionero espiritual*, que entre otras cosas contenía una "farsa" titulada *El Juicio Final*. Al parecer, esta pieza se hallaba escrita en castellano y por lo que hace al padre Las Casas, es con verosimilitud Vicente de las Casas, que llegó en la primera misión dominicana en calidad de novicio.

[8] Las Casas (fray Bartolomé), *Apologética historia de las Indias*, cap. XLIV, ed. Serrano y Sanz, Madrid, 1909, p. 165. Ed. preparada por Edmundo O'Gorman con un estudio preliminar y un índice de materias. 3ª ed., México, UNAM, 1967, 2 vols. *Vid*. también Icazbalceta, *Opúsculos varios*, II, p. 338, y en *Inventario*, núm. 26.

[9] I, cap. 15, p. 79. Seguimos de preferencia a Motolinía y no a Las Casas *(vid. infra)*.

[10] ¿Serán quizá los *Diálogos* del padre Fuensalida? No tenemos los elementos necesarios para dar solución a esta cuestión.

[11] *Cf*. Icazbalceta, *Opúsculos varios*, II, p. 325, y Robert Ricard, *Contribution a l'étude des fêtes de "moros y cristianos"*, pp. 62-63.

[12] Motolinía, *ibid. Cf*. Ricard, *Contribution*…, p. 63.

[13] ¿Es este auto del sacrificio de Abraham el publicado por Del Paso y Troncoso? Tampoco es posible resolver la cuestión. Las Casas, en su *Apologética Historia*, cap. XLIV, pp. 164 *s*., nos refiere también cómo fueron estas fiestas, por lo demás parcialmente siguiendo a Motolinía, pero él, lo mismo que Torquemada, pone las fiestas de Tlaxcala en 1536 y no en 1538 (*vid*. sobre este punto a Icazbalceta, *Opúsculos varios*, II, p. 313, nota 1). Es curioso que así Las Casas como Torquemada cometan el mismo error, con tanta mayor razón que Las Casas (*ibid.* y también cap. XLIII, p. 162), pretende reproducir exactamente el texto de Motolinía. Pero bien sabido es que el problema del texto de la *Historia* de Motolinía es oscuro; ciertamente el texto que el obispo de Chiapas tuvo entre sus manos no es el que nosotros conocemos, pues difieren notablemente el uno del otro. Las Casas habla también de representaciones en Tlaxcala en 1538, pero en el día de la Asunción: aun dice que él cantó la misa (p. 165). La representación hecha por los indios fue, como es natural, la de la Asunción de María. Cuenta, finalmente (pp. 165 *s*.) que las fiestas de 1539 en México fueron por la conclusión de las hostilidades entre Francia y España.

[14] El manuscrito lleva la fecha 1678, pero Del Paso y Troncoso piensa que la pieza, al menos en líneas generales, es mucho más antigua. Las razones que apunta son: hallarse en el mismo repertorio escrito de la misma letra que la *Adoración de los Reyes*, la cual ciertamente es del siglo XVI, como se verá abajo; estar de tal manera compuesta la pieza que no puede deducirse de su tenor que Agar es concubina de Abraham y que Ismael es medio hermano de Isaac, lo cual se explica si es antigua la pieza, cuando los misioneros se esforzaban por acabar con la poligamia (pp. 4 *s.*).

[15] Federico Gómez de Orozco ha tomado en cuenta tales errores para rehusar al indio De la Fuente la paternidad de la *Comedia*, por haber sido un indio culto ("Dos escritores indígenas del siglo XVI", en *Universidad de México*, núm. 930, pp. 128-130).

[16] *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre Fray Alonso Ponce* …, II, pp. 39-43. *Vid.* también, II, p. 115.

[17] Hay aquí una diferencia digna de ser notada. Mientras que en la *Relación* del padre Ponce, el pesebre está fuera del templo, en el texto de Del Paso y Troncoso está dentro, y allá entran los magos a hacer sus ofrendas. En esta segunda versión la celebración de la misa está íntimamente ligada a la representación. Hemos de volver sobre este punto después.

[18] Puede verse un análisis de la *Destrucción de Jerusalén*, en *Contribution*…, de Ricard, ya citada, pp. 67-69.

[19] Cosa frecuente en las representaciones precortesianas. *Cf*. Icazbalceta, *Opúsculos varios*, II, p. 312, y Del Paso y Troncoso, *Congreso Internacional de Americanistas*, XII Sesión, p. 313. Compárese con lo dicho por Lumholtz, *op. cit.*, I, pp. 347 *s*.

[20] *Cf*. Icazbalceta, *Opúsculos varios*, II, pp. 311 *s*.

[21] R. Allier cita el caso de un mo-Souto que leía la Biblia para hallar en ella argumentos con que apoyar la poligamia (*op. cit.*, I, p. 514).

[22] *Cf*. Francisco A. Icaza, art. cit., pp. 58 *s*. y 60 nota 1; Ricard, *Contribution*..., p. 77, y "Les fêtes de 'Moros y Cristianos' au Mexique" (agregado), en JSA. Acerca de la antropofagia ritual entre los mexicanos, *cf*. J. G. Frazer, *Le Bouc Emissaire*, trad. Sayn, París, 1925, p. 265, y principalmente Sahagún, *passim*.

[23] "Breve tratado en que se declara de la manera que se podrá proponer la Doctrina… a los nuevos fieles", cap. II, en *Obras* de fray Luis de Granada, ed. Justo Cuervo, tomo IX, Madrid, 1908, p. 440.

[24] Mendieta citado por Pimentel, *op. cit.*, p. 126.

[25] Motolinía, p. 84.

[26] *Idem*, p. 93.

[27] Motolinía, p. 95. [Para la edición de Chávez Hayhoe, México, 1941, las páginas del capítulo más importante de Motolinía y que más aprovecha Ricard, son 89-107 (T.).]

[28] *Idem*, p. 27.

[29] *Idem*, pp. 28 *s*.

[30] No es difícil adivinar de qué enseñanzas podían ser ocasión o pretexto estos autos. He aquí un rasgo que prueba el cuidado que los religiosos ponían al componer estas piezas; según el relato del padre Ponce, II, p. 42, el indio que cargaba los dones de los Reyes dijo al Santo Niño que él "no tenía otra cosa que ofrecerle, sino aquella carga que traía y el cansancio que en traerla había pasado": modo ingenioso de enseñar a los indios a que dieran alcance sobrenatural a las acciones más insignificantes, las de todos los días, en su vida humana.

[31] Motolinía, I, cap. 13, p. 68. *Cf*. Icazbalceta, *Opúsculos varios*, II, p. 312, y Pimentel, *op. cit.*, p. 134.

[32] Ponce, II, p. 43.

[33] Sépase que en Dahomey, hoy día, el drama de la Epifanía se representa cada año en lengua indígena y con tan buen resultado que es ya una fiesta nacional…, *cf*. *Autour du probleme de l'adaptation*, p. 116.

[34] Citado por Pimentel, *op*. cit., p. 127, y por Viñaza, *Bibliografía*, p. 50.

[35] "Los Pastores, A Mexican Play of the Nativity". Traducción, introducción y notas de M. R. Cole, Boston y Nueva York, 1907 (*Memoirs of the American Folklore Society*, vol. IX, 1907). La pieza parece relacionada más bien con el antiguo teatro misionero que con las pastorelas del México moderno. *Cf*. Hounder, *op. cit*., pp. 19-21, y Dorothy Hirshfield, "Los Pastores", en *Universidad de México*, diciembre de 1930, pp. 156-161.

[36] *Cf*. Nicolás León, *Los tarascos*, pp. 435-452.

[37] *Cf*. *Mexican Folkways*, junio-julio de 1925, pp. 21-28; agosto-septiembre de 1925, pp. 27-29 y febrero-marzo de 1927, pp. 53-61. *Vid*. otros ejemplos en R. y M. d'Harcourt, *La musique des Incas*, pp. 115 *s*.

[38] *Cf*. Icazbalceta, *Opúsculos varios,* II, p. 339.

[39] Nótese que en España, desde mediado el siglo XIII, las Siete Partidas mencionan una representación consagrada al Nacimiento de Cristo. *Cf*. H. Merimée, *L'Art dramatique à Valencia*, Tolosa, 1913, p. 5, y Ángel Valbuena, *Literatura dramática española*, Col. Labor, Barcelona, 1930, pp. 14 *s*.

[40] *Cf*. Émile Male, *L'Art religieux de la fin du Moyen Age en France*, 2ª ed., París, 1922, pp. 35 *ss*.

[41] *Cf*. Ricard, *Contribution*..., p. 79.

[42] En España, por ejemplo, a principios del siglo XVI, el poeta franciscano fray Ambrosio Montesino da en su *Cancionero* una serie de coplas a San Juan Bautista. *Cf*. el estudio comparativo esbozado sobre este punto por Marcel Bataillon, en su artículo tan sustancial y sugestivo, "Chanson pieuse et poesie de devotion. Fr. Ambrosio Montesino" (*Bulletin Hispanique*, julio-septiembre de 1925, pp. 228-238), pp. 233 *s*. Y una parte de lo que dice Bataillon un poco más abajo (p. 236), con respecto al repertorio de Montesino, podría bien aplicarse al repertorio de nuestro teatro edificante. Pero aquí ya no porque uno y otro sean franciscanos, sino porque recogen uno y otro la herencia de los siglos XIV y XV. Hay que notar, sin embargo, que el teatro edificante de México en manera alguna desdeña el Antiguo Testamento.

VI. ENSEÑANZA PRIMARIA Y ENSEÑANZA TÉCNICA

Importancia de la escuela en la consolidación de una Iglesia. 1. La enseñanza primaria de los jóvenes; su enlace con la enseñanza catequística. La obra de fray Pedro de Gante. Las escuelas franciscanas y su método de lectura. El problema de la educación de las jóvenes; la tentativa de Zumárraga. 2. Importancia social de la enseñanza técnica. Las escuelas técnicas de fray Pedro de Gante. La enseñanza técnica en las misiones agustinas. Habilidad de los artesanos indígenas. Influencia de la mano de obra indígena en la escultura decorativa. La enseñanza primaria y técnica y el sistema de tutela.

"UNA misión sin escuelas —decía un día el papa Pío XI a un vicario apostólico—[1] es una misión sin porvenir." Nada más evidente que la importancia de la escuela en la consolidación de la Iglesia en un país. La enseñanza dada en la escuela por los religiosos, o bajo su dirección y gobierno, completa la formación recibida en el catecismo; proporciona a los jóvenes de la nueva cristiandad los instrumentos necesarios para ahondar, si lo desean, en el conocimiento de su religión; crea lazos de afecto entre ellos y sus maestros, que son por lo general los misioneros mismos. Por otra parte, la consolidación de la Iglesia está ligada a la buena situación de progreso temporal en la nueva cristiandad. Sin las escuelas primarias, que ofrecen a los miembros de la comunidad una suma mínima de conocimientos útiles, y sin las escuelas técnicas, que los capacitan para poder ganarse la vida con medios seguros y honrados, la Iglesia se hallaría a merced de la menor convulsión social y del menor desorden, como que no estaría fundada en una sociedad organizada.[2]

1

No vamos a extendernos mucho en el estudio de la enseñanza primaria para los jóvenes, pues ya hemos tenido ocasión de hablar de ella al tratar de la instrucción catequística. En una sociedad de lo que se ha convenido llamar tipo teocrático, la enseñanza nunca puede hallarse separada de la educación. Por consiguiente, la enseñanza de la doctrina cristiana y la de la lectura y escritura van paralelas, se hallan íntimamente ligadas y son dadas a menudo por los mismos maestros. Es lo que sucedía y lo que aún sucede en muchos países de misión. Vamos a agregar aquí solamente unas cuantas indicaciones.

Las dos primeras escuelas que hubo en México fueron fundadas por franciscanos y, hay que recalcarlo, éstas son también las primeras escuelas del Nuevo Mundo. La primera fue la fundada en Tezcoco por fray Pedro de Gante el año 1523, antes de la llegada de los Doce; la segunda fue la que organizó en México, en 1525, fray Martín de Valencia.[3] La primera escuela de Tlaxcala debió de fundarse hacia 1531, también por un franciscano: fray Alonso de Escalona.[4] Tedioso sería enumerar todas las fundaciones que siguieron después, desde el colegio de San Juan de Letrán, en que se acogían los niños huérfanos nacidos de español e india y que fue desde su principio una escuela ordinaria

dirigida por franciscanos,[5] hasta la escuela de Ahuacatlán, en la Nueva Galicia, fundada por los frailes Francisco Lorenzo y Miguel de Estivales.[6] Pero todo este esfuerzo está dominado por un nombre famosísimo, que ya muchas veces ha acudido a nuestra pluma: fray Pedro de Gante.

Nacido por el año 1480, sin duda en Ayghem-Saint-Pierre, cerca de Gante, fray Pedro llegó a México, como lo vimos, en 1523 y aquí perduró hasta su muerte el año 1572, en edad bien avanzada, sin haber regresado jamás a Europa, prodigando su acción apostólica en los campos más diferentes, y enseñando a leer y escribir a generaciones numerosas de indios. Fue él también quien fundó la gran escuela de San Francisco de México, situada a espaldas de la capilla de San José de los Naturales; la dirigió por más de cuarenta años y llegó a tener más de mil alumnos.[7] Hoy día no hay nombre que se oiga en México con la mayor veneración. Nos sentiríamos felices de trazar un retrato de tan grandiosa figura, pero su humildad misma nos lo hace imposible. A pesar de sus eminentes virtudes, nunca quiso recibir las órdenes sagradas, sino que su vida entera se conservó como simple fraile lego, sin ser, por lo mismo, promovido nunca a dignidad alguna, o elevado a cargo alguno. Su persona se esconde bajo sus obras, y sus cartas, de extraordinaria modestia en el tono, nada nos dicen acerca de él mismo, si no es, en un momento de conmovedor abandono, el testimonio de su afecto apasionado a los indios, el día en que pedía a Carlos V que enviara a México algunos religiosos de Gante: "porque en pensar los indios que quedan, quando me muera, gente de mi tierra, pensarán que no les haré falta".[8] Recuérdese el homenaje involuntario que le rindió el arzobispo Montúfar en un instante de despecho, cuando exclamó: "El arzobispo de México no soy yo, sino fray Pedro de Gante".[9]

Hemos visto que para la enseñanza del catecismo los franciscanos habían dividido a los niños en dos categorías: la "gente baja" y los hijos de los "principales", es decir, de aquella especie de aristocracia que tenían los indios. Aunque llegó a suceder, si creemos a Mendieta, que ambas clases se confundieran, por lo general se hallaban sometidas a un régimen distinto.[10] Los primeros eran externos y llegaban cada mañana con regularidad a recibir sus clases. La tarde les quedaba libre. Los otros eran internos: moraban, ya en el monasterio, ya en la escuela, como dicen los textos, lo cual es lo mismo, pues la escuela era una dependencia del convento, al igual que de la iglesia, a cuyo costado norte se hallaba situada las más veces, con lo cual estaba ubicada en la parte opuesta al monasterio. Los niños de esta categoría tenían clases mañana y tarde, pero más se procuraba su instrucción y educación religiosas. La formación profana era idéntica para ambas categorías: leer, escribir, contar y cantar. La primera dificultad que se presentó fue la de la lectura y escritura. Como en estas escuelas no se enseñaba el castellano, toda la instrucción tenía que hacerse en lengua de indios, particularmente en náhuatl. Ahora bien, la mayor parte de las lenguas indígenas carecían de escritura, y la lengua náhuatl había tenido apenas una escritura ideogramática, inútil para el objeto. La solución dada por los misioneros fue la apropiada: adaptar los caracteres latinos a las lenguas para enseñar a leer a sus alumnos. Pero el alfabeto resultaba algo inesperado por completo

para la mente del indio, como que era muy abstracto para su manera de concepción tan concreta. Los misioneros hallaron un expediente de alta pedagogía: enlazar la representación de las letras con la de ciertas cosas concretas, en cuanto fuera posible, fáciles de hallarse en las manos de los niños. Así la A se representaba con una escala doble o con un compás; la B, con caballetes o con una cítara; la C, con una herradura o un corazón, etcétera, todos objetos tangibles. Sin embargo, la I vemos que se representa con una columna o una torre y la X por un barco. Valadés nos ha conservado un alfabeto de este tipo; la mayor parte de los símbolos son representaciones arbitrarias en extremo o los objetos están muy estilizados. Lo cual no era escollo para los indios, pues los manuscritos mexicanos tienen el mismo carácter convencional.[11] Ponía el religioso en manos de los niños ya los objetos mismos, que se convenía en que representaran las letras, ya su figura, y con ellos aprendían los inditos a juntarlos y separarlos, a formar complicación de unos con otros: ¡ni más ni menos que lo que hoy hacen los niños en el *kindergarten*! Fuera de este método ideográfico, los misioneros se sirvieron de otro netamente fonético. Se representaba el alfabeto con cierto número de animales o de objetos, cuyo nombre comenzara con la letra que se le asignaba.[12] Así tomaron pronto muchos indios el hábito de usar los caracteres del alfabeto latino. Pero se desarrolló un género de escritura mixta, en el cual se mezclaban jeroglíficos, o ideogramas, y figuras, con frases enteras escritas con caracteres europeos.[13] Como quiera que sea, la introducción del alfabeto latino para transcribir las lenguas indígenas marca en la historia intelectual de México una revolución cuyo alcance, por mucho que se exagerara, siempre quedaría apreciado indebidamente.

Para dar ejemplo escogimos a los franciscanos por ser ellos quienes con justicia se llevan la palma por su reputación pedagógica. Sería injusto deducir de aquí que las otras dos órdenes fueran negligentes en la enseñanza primaria de los indios. En Yanhuitlán había fundado fray Jordán de Santa Catalina una escuela en la que enseñaba a más de cuatrocientos alumnos la lectura, la escritura y el catecismo.[14] En todo monasterio de agustinos había una escuela con las materias ya tradicionales: ayudar la misa, leer, escribir, cantar y tocar algún instrumento.[15] En las escuelas de Tiripitío, que se tenían por las mejor organizadas, los niños comenzaban su aprendizaje de lectura y escritura a los ocho años.[16] De donde se ve que los programas eran los mismos que entre los franciscanos, y los métodos pedagógicos debían tener pocas diferencias.

No menos importante que la educación de los jóvenes era la de las doncellas, futuras madres de familia.[17] Bien se percató de ello Zumárraga, quien ya en 1530, de acuerdo con Hernán Cortés y con el favor de la emperatriz de Portugal, que tomó muy a pechos el proyecto, procuró que vinieran de España seis religiosas para encargarlas de la formación de las jóvenes. Hasta ahí habían sido recogidas y enseñadas por los franciscanos mismos, como ya se vio. En 1534, después de consagrado, Zumárraga trajo ocho mujeres piadosas con el mismo fin,[18] y en 1535 una de las religiosas de las de 1530, Catalina de Bustamante, trajo de España por su parte tres colaboradoras más.

Todas debieron trabajar con grande actividad, pues ya en 1534 había en México ocho colegios de niñas: México, Tezcoco, Otumba, Tepeapulco, Huejotzingo, Tlaxcala, Cholula y Coyoacán. Por más que en los textos se dé a estos establecimientos el nombre de colegios, eran apenas escuelas primarias: más que de la enseñanza, se tenía la preocupación de la educación. No se trataba de formar mujeres instruidas, por rudimentaria que fuera la instrucción, sino de proteger a las jóvenes indias del comercio que sus padres eran los primeros en hacer, y prepararlas para los deberes del matrimonio, haciendo de ellas buenas esposas y buenas madres. Ni siquiera queda bien averiguado si se les enseñaba a leer y escribir; sabemos que aprendían el catecismo, las horas del oficio de la Virgen, la costura, el bordado y todas las labores domésticas. Eran rigurosamente internas, aunque se les daba licencia de salir de cuando en cuando, siempre acompañadas. Entraban al internado muy pequeñas, de siete años por lo general, y a veces aun de cinco o seis, y permanecían allí hasta los doce. A esa edad las casaban con los jóvenes educados por los misioneros. Tanto Zumárraga como los religiosos eran, por lo común, partidarios de estos precoces enlaces, con los cuales creían que se evitaban ciertos abusos y ciertos vicios.

Ésta fue la razón de que la institución de las escuelas de niñas no durara sino unos diez años. Habida cuenta del fin que se habían propuesto, tenía que ser algo provisorio: se intentaba solamente sustraer a las jóvenes de la corrupción del medio pagano y formarlas para su misión de buenas madres de familia. Como al mismo tiempo se daba a las jóvenes una educación cristiana, los futuros maridos quedaban también preparados para vencer los peligros del medio pagano, al formar con aquéllas su hogar, o, mejor vistas las cosas, el medio pagano, gracias a la cristianización colectiva, desaparecería de una manera automática: ya los hijos de los antiguos alumnos de los colegios, masculinos y femeninos, nacían en un hogar cristiano, eran educados por padres cristianos y no había entonces peligro en dejarlos en ese medio sino que hasta inútil y peligroso quizá resultaba sacarlos de él. Por lo demás, parece que las maestras a quienes se confió esta misión no llenaron las medidas. Se dividían en dos categorías: unas, las de 1534, eran seglares, lo que llamaríamos hoy “trabajadoras sociales”, pero sin carácter religioso alguno; las otras, las de 1530 y 1535, eran “beatas”, terceras de San Francisco, en la práctica tenidas por religiosas. Naturalmente que no merecían el nombre de monjas, pues no hacían votos de ninguna especie. Tanto éstas como las seglares no estaban atadas por la obediencia, y los obispos se quejaban amargamente de unas y de otras: las más de ellas salían y entraban a su antojo y acabaron por abandonar las escuelas que estaban a su cargo, cuando en casas particulares se les hicieron más ventajosas proposiciones.[19]

La falta de clausura que se acaba de mencionar fue causa de fracaso también por otro motivo. Los indios tenían en su paganismo la costumbre de educar a sus hijas con mucha rigidez, con reclusión casi absoluta,[20] y al ver aquella manera de conducta pensaron que era excesiva la libertad en las escuelas. Por mucho que se tratara de hacer obligatoria la asistencia a las escuelas, ellos enviaban a sus hijas con gran repugnancia las menos veces que podían y se negaban a dar auxilio alguno en materia de economía, esperando que se les diera como por deber lo necesario para sostenimiento de los

planteles. Así las cosas, Zumárraga, secundado por los demás obispos, insistió en 1536 y 1537 en tener verdaderas religiosas, de preferencia monjas enclaustradas. Nada pudo lograr, con todo su empeño,[21] y Ramírez de Fuenleal, obispo de Santo Domingo, cuando fungió como presidente de la Audiencia de México, al ser consultado por la Corte sobre esta materia, como solía serlo sobre las demás, escribió que no le parecía oportuno que vinieran "religiosas de voto". No sabemos qué razones tendría para ello. La solución sí que fue perjudicial. Verdad es que no se trataba de una obra de larga duración, pero sí era de radical importancia: nada es más importante para el progreso o para la decadencia de una sociedad como el papel que en ella ha de desempeñar la mujer, y principalmente la madre. Bien lo veía Zumárraga en su afán de cristianizar la sociedad indígena, dando una formación nueva y sólida a las mujeres. Tarde vio, sin embargo, que los medios de que se había servido para tan difícil y delicada empresa eran desproporcionados. Nada conveniente podían traer en resultado final diecisiete mujeres devotas, de buena voluntad quizá, pero sin disciplina, con cultura muy mediocre y sin personalidad vigorosa. Hubiera sido necesario todo un ejército de monjas cultas, activas, obedientes hasta la abnegación y dirigidas por superioras con dotes de gobierno. Se le rehusó tener este ejército; se le rehusó hasta el sencillo monasterio que pedía. No ajustándose a lo que dicta el buen sentido más rudimentario, se negaron los medios y no pudo llegarse al fin.

2

Si la enseñanza primaria tendía a la formación moral de los jóvenes indios como objetivo particular, la enseñanza técnica lo tenía principalmente práctico. No basta predicar a los neoconversos la dignidad del trabajo e inspirarles el gusto por él: es necesario poner a su alcance los medios de hacerlo. Basta recordar que cuando nada se sabe hacer, nada se hace. Fue necesario, por tanto, proporcionar a los jóvenes un oficio. La práctica del trabajo manual les impediría caer en el ocio, fuente de vicios,[22] y sería, ya por sí solo, un gran medio de elevación moral.[23] Por otra parte, la enseñanza técnica daba a los indios medios seguros y honestos para ganarse la vida y ponía un cimiento de estabilidad social, que debía contribuir a la consolidación de la Iglesia.

Al estudiar los orígenes de las escuelas técnicas nos encontramos una vez más con fray Pedro de Gante, de quien pudo escribir Valadés: "omnes illis (indiis), artes ostendit; nullius enim nescius erat".[24] Él tuvo la iniciativa de introducir en la escuela situada junto a la capilla de San José de los Naturales la enseñanza de artes y oficios. Reunía en ella a indios ya adultos y los transformaba en herreros, carpinteros, albañiles, sastres, zapateros; había instalado allí todo un equipo de pintores, escultores y aurífices, que trabajaban haciendo estatuas y retablos para las iglesias y forjaban toda clase de ornamentos, tales como candeleros, cruces, vasos sagrados, etcétera.[25] El profesor de dibujo de esta escuela era quizá el mismo Valadés.[26] En esta escuela fue seguramente donde instaló un fraile lego italiano, llamado a secas en los textos fray Daniel, un equipo

de bordadores que llegaron a ser famosos y que bordaban paramentos para el culto.[27] En Michoacán la gloria de haber hecho prosperar los oficios entre los indios toca principalmente a don Vasco de Quiroga, obispo del clero secular; pero no es de pasar por alto la colaboración de fray Juan de San Miguel, uno de los mayores apóstoles de los tarascos.[28] En todo caso, el cronista franciscano La Rea pondera entusiasta la habilidad manual y el talento artístico de los tarascos, formados por su orden, los cuales pintaban, esculpían, fabricaban muebles, fundían campanas, hacían trompetas y sacabuches, y hasta órganos todos de madera.[29] Fueron también los franciscanos quienes descubrieron a los indios el secreto de la bóveda; la primera que vieron hacer fue la de la primera iglesia del convento de San Francisco el Grande de México, bajo la dirección de un albañil de Castilla. Quedaron llenos de estupor, y al quitarse la cimbra, pensaban que se venía abajo y huyeron aterrados.[30]

Pocas noticias tenemos acerca de las actividades de los dominicos en este campo; podemos decir solamente que a ellos se debe la introducción de la cerámica de Talavera, que la cerámica de Puebla de los Ángeles imita.[31] Pero sabemos que los agustinos pusieron el mayor empeño en la formación de buenos artistas y artesanos. Cuando en sus pueblos no tenían los especialistas indispensables, enviaban a México a algunos indios para que recibieran la necesaria instrucción y formación técnica. Grijalva pondera el talento de los fabricantes de mosaicos y ebanistas. Sus bordadores eran dignos de rivalizar con los de fray Daniel: se les mandaba hacer ornamentos para iglesias y conventos, con ventaja para todos, dice el mismo Grijalva, pues a los indios les gustaba ese trabajo y hallaban en él ocupación honesta.[32] En Tiripitío siguieron un procedimiento inverso: trajeron obreros de fuera que vinieran a enseñar a los indios: de esta manera obreros españoles, escogidos con esmero para la construcción del convento y la iglesia, enseñaron a los indios el arte de cantería y tallado de la piedra y con tan buen resultado que los discípulos llegaron a aventajar a los maestros. Las condiciones naturales influyeron en el desarrollo de los diversos oficios: Tiripitío estaba rodeado de bosques, de donde los habitantes escogieron el oficio de carpinteros y llegaron a fabricar "muy buenas, muy bonitas y hermosas cosas". En otras regiones en que el algodón no se cosecha y había que comprarlo para la ropa de los indios, prefirieron emplear otras telas y en aquella provincia difundieron su uso y se multiplicaron los sastres. También aprendieron los oficios de alfareros, tintoreros, escultores, pintores, sin llegar a igualar en ellos a los europeos, y en la herrería salieron peritísimos gracias a sus dones naturales. De este modo vino a ser Tiripitío un centro de irradiación y como la escuela técnica central de Michoacán entero. Venían de otros pueblos a aprender allí y mandaban traer los frailes gente de fuera para formar obreros.[33]

Con tal labor vino a formarse un grupo selecto de artistas indios, cuya habilidad y talento dejaban boquiabierto al famoso Las Casas. Este pintoresco dominico se extasiaba ante las cruces, cálices, copones, custodias, vinajeras y demás que los plateros forjaban, ante los santocristos que los escultores modelaban, ante la facilidad con que los indios hacían instrumentos músicos, ante el primor de los calígrafos. Sin embargo, no todos

habían sido hechura de los frailes: los había autodidactos. No era raro ver indios embozados hasta los ojos en sus mantas ir a colocarse junto al taller del platero y quedarse mirando atentamente, sin apariencia de ello, para ir a elaborar ellos mismos objetos semejantes a los que habían visto hacer.[34] Por su parte Motolinía pondera la habilidad de un muchacho de Tezcoco que reprodujo una bula pontificia, sacándola tan al natural "que la letra que hizo parecía el mismo molde" "y por cosa notable y primera la llevó un español a Castilla". Agrega que muchos indios han aprendido a iluminar, "sacar imágenes de planchas de bien perfectas figuras", encuadernar y hacer libros. Alaba con deleitada complacencia la destreza de los pintores, de los batidores de oro, de los curtidores, de los fundidores de campanas, de los plateros, de los zapateros, de los tejedores, de los herreros, de los sastres, de los bordadores… y recortamos la lista. Hay que agregar también que, debido a la rapidez y buen trabajo de los indios artesanos, los de igual clase españoles se vieron forzados a bajar los precios de sus artefactos.[35] Romero de Terreros no duda en atribuir a un indio el fresco del convento franciscano de Cholula que representa el momento de la elevación en la misa, y, según Del Paso y Troncoso, el gran retablo de la capilla de San José de los Naturales debió de ser pintado el año 1554 por el indio Marcos de Aquino, llamado Cipac por sus compatriotas, con la ayuda de otros compañeros suyos.[36] También es probablemente obra de un indio que pintaba sobre papel de maguey, la pintura de la efigie de fray Domingo de Betanzos, hoy día conservada en Tepetlaoztoc, en la capillita de Tlaxcala.[37] Lumholtz atribuye a los misioneros la sustitución de la decoración floral en la alfarería tarasca, en lugar de la ornamentación simbólica y religiosa que se usaba antes.[38] Y si no puede descubrirse en la arquitectura monástica ninguna influencia precortesiana bien definida, sí ha dejado la mano de obra indígena su marca en la escultura decorativa. A su manera ha tratado con frecuencia motivos europeos, como sucede en Acolman, en la capilla abierta de Tlalmanalco y principalmente en la iglesia de Tlaxcala.[39] En esta última, adornada con escudos de armas, dice el padre Cuevas que "los leones resultan ardillas del país, los castillos, jacales; las águilas, zopilotes, y los heraldos, dos tristes macehuales en cuclillas".[40] En la iglesia dominica de Coixtlahuaca los emblemas de la Pasión han sido tratados a la manera indígena, como si fueran figuras de manuscrito prehispánico, y de la boca de dos cabezas humanas sale la voluta azteca que representa la palabra.[41] En otras partes son motivos netamente mexicanos los que la mano de obra introdujo en la arquitectura: el órgano, cactácea de muchas variedades que en México abunda, aparece en el convento de Yecapixtla,[42] mientras que en el convento de Calpan se halla el maguey en una alianza casi simbólica.[43] Y en el pórtico de la iglesia agustina de Yuriria se registra el triunfo del indio artesano que se dejó él mismo como un motivo decorativo.[44]

Un estudio más minucioso de los monumentos del siglo XVI permitirá sin duda a los arqueólogos darnos un día mayores y más precisos datos acerca de este interesante aspecto del entrechoque de dos culturas. En espera de ello, podemos nosotros afirmar, en

los puntos que son de mayor importancia para nuestro asunto, que si los misioneros lograron producir en el orden material y social buenos frutos, tales como la formación de madres de familia conocedoras de sus deberes y abnegadas a ellos, y magníficos artesanos, capaces de ganarse honradamente la vida, los frutos logrados en el orden moral y espiritual no llegaron a tanto. Claro que, como se ha dicho aquí más de una vez, el trabajo por sí solo ya es un elemento de progreso espiritual, pero si hemos de volver sobre las indicaciones hechas al hablar de la reconcentración de la población indígena, la educación dada a los jóvenes indios los iba sustrayendo al contacto de los europeos y aun de los demás indios. Los apartaba de la vida en vez de prepararlos para ella: jóvenes encerrados, ellos en claustros; ellas en internados. La formación misma de los artesanos hacía de los indios grupos cerrados en sus pueblos, ya que, bastándose a sí mismos, no tenían por qué recurrir al exterior. Hallamos aquí también con innegable buen resultado ese sistema de tutela y minoridad perpetua del indio que tan hondamente atenúa el alcance de la admirable actividad misionera y que fue el impedimento, como vamos a ver, para que coronaran su obra dando a la nueva cristiandad un sacerdocio de raza india.

[1] Monseñor V. Roelens, *Bulletin des Missions*, junio de 1930, p. 97.

[2] Sobre el problema de la enseñanza en general en la misión de México, *vid.* Icazbalceta, "La instrucción pública en México durante el siglo XVI", en *Opúsculos varios*, I, pp. 163-270.

[3] *Cf*. Alamán, *Disertaciones*, II, pp. 219 *s*. Chavero, en Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, p. 162, n. 1, *Bol. de la R. Academia de Historia*, tomo XL, 1902, p. 525.

[4] "El primero que puso escuela en Tlaxcala para enseñar a leer y escribir, y música de canto a los indios fue Fray Alonso de Escalona, religioso de San Francisco… Entró en Tlaxcala en el año 1531…" (González Dávila, *Teatro*, I, f. 74). *Vid.* la biografía de este religioso en Mendieta, lib. VI, caps. 43 *s*.

[5] Icazbalceta, *Opúsculos varios*, II, pp. 422-424.

[6] Tello, cap. CLXVII, p. 547.

[7] Icazbalceta, *La instrucción…*, p. 176.

[8] Carta de 15 de febrero de 1552, de México (*Cartas de Indias,* XVIII, p. 101).

[9] Acerca de Pedro de Gante, *vid.* mi estudio en *Revue d'histoire franciscaine*, abril de 1924, p. 228, nota 2, y *Études et documents*, p. 112, nota 2. *Vid.* también Daza, lib. II, cap. 23, Vetancurt, IV, pp. 213-216. Sobre las relaciones entre el arzobispo Montúfar y Gante, *vid.* mi nota en *Bulletin Hispanique*, julio-septiembre de 1925, pp. 245 *ss*.

[10] Mendieta, lib. IV, cap. 16, pp. 418 *s*.

[11] *Cf*. Beuchat, *Manuel*, pp. 353 *s*.

[12] *Cf*. Valadés, *Rhetorica Christiana,* 2ª parte, cap. 28, pp. 99 *s*.

[13] Icazbalceta, *La instrucción…*, p. 173, y E. Boban, *op. cit*., II, pp. 171 y 175.

[14] Franco, lib. I, cap. 14, p. 57.

[15] Grijalva, lib. I, cap. 9, f. 17 ft., p. 58, y lib. II, cap. 6, f. 72 ft., p. 226, y *Relación de los obispados*, pp. 122 *ss*.

[16] Basalenque, lib. I, cap. 4, f. 21; Sicardo, g. 20 ft., y Escobar, p. 167. *Vid.* Nicolás León, *Los tarascos*, p. 369.

[17] El trabajo fundamental sobre este asunto es el de fray Ángel Ortega, O. F. M., *Las primeras maestras y sus colegios-escuelas de niñas en Méjico*, en AIA, marzo-abril 1929, pp. 259-276, y mayo-junio de 1929, pp. 365-387. Hay allí cantidad de textos inéditos que nosotros utilizamos aquí. A estos textos debe agregarse González Dávila, *Teatro*, f. 23 ft. También consultar el artículo de Icazbalceta "El Colegio de Niñas", en *Opúsculos varios*, pp. 427-434, donde hay textos que el padre Ortega no tuvo en cuenta.

[18] *Cf*. Icazbalceta, *Zumárraga*, pp. 88 y 210.

[19] Icazbalceta, *Zumárraga*, Apéndice, p. 94 y Ortega, *loc. cit*., pp. 372-374.

[20] *Cf*. Holtker, *Die Familie*, p. 517.

[21] *Cf*. Icazbalceta, *Zumárraga*, pp. 121 *s*. y 209-211, y Apéndice, pp. 93 *s*. y 99.

[22] *Cf*. Basalenque, lib. I, cap. 4, f. 20, ft.-b.

[23] *Cf*. Allier, *op. cit*., II, pp. 58 *s*.

[24] *Cf*. Nicolás León, Fr. *Diego Valadés*, s. l. n. f., p. 3. ["A los indios enseñó todas las artes, ya que de ninguna de ellas era desconocedor" (T.).]

[25] *Cf*. Mendieta, lib. IV, cap. 13, *Revue d'histoire franciscaine*, abril de 1924, p. 231, y *Études et documents*, p. 116; Daza, lib. II, cap. 23, pp. 88b-89a, y Vetancurt, IV, p. 213. *Vid.* también Icazbalceta, *La instrucción…*, p.

177.

[26] León, *Valadés*, ya cit., p. 4, y Manuel Romero de Terreros, *Historia sintética del arte colonial de México*, México, 1922, p. 50.

[27] Mendieta, lib. IV, cap. 13, p. 409, Torquemada, lib. XX, cap. 62, p. 531, y Vetancurt, IV, pp. 78 *s. Vid*. también M. Romero de Terreros, *Las artes industriales en la Nueva España*, México, 1923, p. 188. Acerca de la vida de fray Daniel, *cf*. Muñoz, pp. 412-414.

[28] *Cf*. La Rea, lib. I, cap. 24.

[29] *Idem*, lib. I, cap. 9.

[30] Mendieta, lib. IV, cap. 13, p. 410, y Zorita, I, p. 296. La misma admiración en el Perú ante la construcción de la primera bóveda, *cf*. Baudin, *op. cit*., p. 155. Acerca de la cuestión de la bóveda, *vid*. Beuchat, *Manuel*, p. 734.

[31] *Cf*. Romero de Terreros, *Artes industriales*, p. 154.

[32] Grijalva, lib. II, cap. 5, f. 71 ft. a, p. 223.

[33] Basalenque, lib. I, cap. 4, f. 20, y Escobar, cap. XII, pp. 146-149.

[34] Las Casas, *Apologética historia de las Indias*, cap. 63, y principalmente, pp. 161 *s*.

[35] Motolinía, II, cap. 12, pp. 213 *s*. y cap. 13, pp. 216 *s*.

[36] *Cf*. Romero de Terreros, *Historia sintética*, pp. 52 *s*. Cotéjese con Bernal Díaz, cap. XCI, con las reservas justificables en su conjunto, del padre Cuevas, *Historia*, IV, pp. 43 *s*. y *vid*. Primo F. Velázquez, *La aparición de Santa María de Guadalupe*, pp. 52 *ss*.

[37] *Boletín del Museo Nacional*..., enero-marzo de 1924, p. 121. *Vid*. lám. III-B.

[38] Lumholtz, *op. cit*., II, p. 212.

[39] Toussaint, *Iglesias de México*, VI, pp. 25 y 35.

[40] Cuevas, *Historia*, III, pp. 86 *s*.

[41] *Iglesias de México*, VI, p. 47. *Vid*. también *Universidad de México*, enero, 1931, p 187.

[42] M. Toussaint, *Iglesias de México*, VI, p. 33.

[43] *Cf*. Rafael García Granados, “Calpan”, en *Universidad de México*, marzo, 1931, p. 373.

[44] M. Toussaint, *Iglesias de México*, VI, pp. 40 y 45, fig. 34.

VII. LA FORMACIÓN DE GRUPOS SELECTOS Y EL PROBLEMA DEL CLERO INDÍGENA

Necesidad de un grupo selecto clerical y de otro laico en la vida de una Iglesia. 1. El colegio de los agustinos en México. El colegio franciscano de Santiago Tlatelolco: su inauguración, organización y reglamento; la enseñanza y los profesores; decadencia del colegio; orígenes de esta fundación, sus principales artesanos; notable buen resultado de los indios en sus estudios; latinistas y traductores; Tlatelolco como centro de estudios superiores en México. 2. Verdadero fin con que se fundó; su fracaso como seminario indígena. Hostilidad casi general que lo rodeó; oposición de los laicos y de los dominicos; discusiones y polémicas. Carácter demasiado estrecho del reclutamiento. 3. Razones de esta oposición; hostilidad a la formación de un clero indígena; división de los franciscanos; cargos hechos a los indios para excluirlos de la vida religiosa y el sacerdocio; fracaso de las primeras experiencias; su verdadero alcance, su carácter prematuro. Medios espirituales puestos al alcance de la población indígena; los beatos de Chacamán; don Juan de Turécato y los donados Lucas y Santiago. El fracaso de Tlatelolco y el partido antindigenista. Graves y lamentables consecuencias de este fracaso en la historia de la Iglesia en México.

IMPOSIBLE es que una Iglesia recién fundada pueda vivir sin jefes. La humilde multitud de campesinos y artesanos y de cuantos viven de la obra de sus manos, a quienes los misioneros habían dado la seguridad para el porvenir a base de trabajo, exigía ser dirigida, amaestrada y educada por un grupo escogido. Éste de dos géneros diferentes: un grupo formado por seglares, y otro formado por monjes y sacerdotes. No hay para qué nos detengamos en la necesidad de este último: puede decirse que es de orden teológico, ya que es el sacerdote el intermediario nato entre Dios y el pueblo fiel; ya que él, en nombre de Dios, cuyo ministerio ejerce y cuya doctrina pregona, es el único que puede predicar, absolver y consagrar. Los monjes, verdad es que no son indispensables, propiamente hablando, pero resultan casi necesarios, pues su organización, al mismo tiempo más maciza y más amplia; el ejemplo de la práctica de los consejos evangélicos que irradia hacia el exterior, su vida de oración y de penitencia, su abnegación y austeridades son el necesario coronamiento y como la flor de toda vida cristiana. Por lo que toca a los grupos escogidos de seglares, no puede decirse que una cristiandad viva plenamente si carece de ellos. Son los laicos los que han de hacer muchos ministerios de apostolado que no pueden ejercitar los sacerdotes ni los monjes, por prescripciones del derecho mismo de la Iglesia. Puede entrar con seguridad el seglar a ciertos medios en que apenas se asomaría el sacerdote. Puede ser en muchos casos el lazo de unión entre la masa común y los sacerdotes, lo mismo que entre las autoridades del orden religioso y las del orden civil. Tienen los seglares bien preparados el carácter de consejeros y colaboradores de los sacerdotes y monjes; libres en su actividad dentro de las normas de la más estricta obediencia. Como era natural, los misioneros de la Nueva España se dieron plena cuenta de estas dos necesidades y fueron los principales en hacerlo algunos franciscanos. Pero, si lograron el más completo y feliz resultado en la formación de grupos selectos de laicos, no fueron tan felices en la formación de grupos de clérigos y puede decirse que abiertamente fracasaron. Vamos a estudiar en este capítulo las tentativas para resolver estos dos problemas y el resultado tan opuesto que se obtuvo en

la realidad.[1]

1

Los dominicos no fundaron en sus misiones de la Nueva España ningún colegio secundario; como veremos en breve, eran hostiles a estas instituciones y, en particular, a que se enseñara latín a los indios. No compartían los agustinos esta desconfianza. No hay duda de que su famosa casa de Tiripitío no parece haber sido más que una escuela primaria, donde a la enseñanza se agregaba la formación musical y profesional.[2] Pero sabemos con certeza que ya en 1537 tenían en México un colegio que abría sus enseñanzas al igual a indios que a españoles y en él un "letor" enseñaba gramática, que en términos de aquellos tiempos vale por enseñanza de la lengua latina. Tenían los agustinos por muy necesaria esta obra y comprendían que con ella se haría capaces a los indios de un conocimiento más amplio y más sólido de la doctrina cristiana. Como quiera que no fuera suficiente la renta que el fundador dejó, pues Bartolomé de Morales dio solamente para ella 115 pesos de minas,[3] y que se destinaban al profesor de gramática, los religiosos agregaron, de las entradas del convento, treinta y cinco más de suplementos, para elevar su salario a 150 pesos. Además, para hacer fácil la vida del colegio y asegurar su perpetuidad, fundaron la Cofradía del Nombre de Jesús, que debía elegir un mayordomo y cuatro diputados. No bastaron todas estas medidas y la vida del colegio era precaria, por lo cual acudieron a Carlos V, el 15 de diciembre de 1537, para pedirle bien un pueblo, bien una suma fija de dinero con que se sostuviera aquella obra que no pensaron abandonar.[4] Ignoramos dónde y cómo eran reclutados los alumnos de aquel colegio, sólo sabemos que se había fundado para que en él se enseñara a leer, escribir y la gramática latina "a las personas que los quisieran", sin distinción de indios y españoles. ¿El hecho de enseñarse allí latín nos da base para pensar en que era un seminario? [5] Los términos son vagos. Y sin duda fuera temerario pensar que los agustinos tenían de la enseñanza secundaria un concepto más amplio, más democrático, diríamos para ir con el uso, que el que de ella tenían los franciscanos. Ya hemos visto que éstos sólo admitían a estudios un poco avanzados a los hijos de los principales,[6] que es bien sabido eran quienes formaban la llamada aristocracia india. El colegio mismo de Santiago Tlatelolco estuvo cuidadosamente reservado a los hijos de las familias principales.[7]

El colegio fundado en México, en el arrabal de Santiago Tlatelolco, bajo la advocación de la Santa Cruz, fue inaugurado el 6 de enero de 1536, día de la Epifanía, tenida por los indios como su fiesta propia, ya que en ella se conmemora la conversión de los gentiles a la fe. El primer virrey, Antonio de Mendoza, llegado poco antes, presidió la solemnísima ceremonia de la inauguración. Después de oír el sermón que en su iglesia de San

Francisco predicó un doctor Cervantes, los franciscanos se dirigieron en procesión hasta Tlatelolco, donde ya les esperaban el virrey, el obispo fray Juan de Zumárraga, el presidente de la Segunda Audiencia, don Sebastián Ramírez de Fuenleal, que aún no se iba, y una muchedumbre. Durante la misa predicó fray Alonso de Herrera, y todo fue a terminar con una comida que el obispo Zumárraga ofreció en el refectorio de los religiosos y en el cual, junto con los franciscanos, se sentaron a la mesa los primeros estudiantes, y todos oyeron un sermón más, de boca de fray Pedro de Rivera.

A pesar de tanto aparato, el edificio en que el colegio comenzó era muy modesto; parte, por carencia de dinero; parte, también, porque no se quería emprender una obra de fuste hasta no ver si la capacidad intelectual de los indios daba la medida. Todo se redujo a un pequeño edificio de piedra en seco. Más tarde se mandó a los indios construir otra casa de piedra, al parecer con un piso alto. Al comenzar, el colegio contaba con sesenta alumnos, escogidos entre los mejores del colegio de San Francisco de México, miembros, por tanto, de las familias principales de la raza india.[8] Al año siguiente fueron setenta los estudiantes y, de seguir su deseo, los obispos hubieran tenido trescientos, como conocedores que eran de los recursos económicos y de las necesidades de la Nueva España.[9] Parece que en lo sucesivo se hizo más amplia la entrada de alumnos, escogiendo dos o tres muchachos de diez a doce años en cada población importante del país para que todos pudieran sacar provecho de las ventajas del colegio. Lo cual no quiere decir que se dejara la primera idea de reclutar a los alumnos entre la aristocracia india. La vida que llevaban éstos en el internado tenía mucho de monástica; vestían una manera de sotana, llamada *hopa*; decían diariamente las horas del oficio de la Virgen; levantados al nacer el sol, iban a oír misa a la capilla; comían en común en el refectorio y dormían en un largo dormitorio, con las camas en hileras adosadas a la pared, una frente a otra, dejando un callejón entre unas y otras en medio; camas que sólo estaban formadas, a la usanza indígena, de petates y cobertores, puestos en una tarima de madera, a causa de la humedad. Toda la noche ardía una lamparilla y un vigilante aseguraba en el dormitorio el silencio, la tranquilidad y la decente compostura. Cada alumno tenía una caja cerrada con llave, donde guardar su ropa y sus libros.[10]

Al principio fueron los franciscanos amos y señores del colegio. Zumárraga y el provincial, fray García de Cisneros, habían participado en la fundación, y la administración quedó confiada al guardián del convento, también franciscano, de Santiago Tlatelolco.[11] Franciscano fue, igualmente, fray Maturino Gilberti, quien redactó, en época bien tardía por cierto, como que apenas en 1559 se imprimió, la gramática latina de que se servían los alumnos.[12] El personal de enseñanza fue en su totalidad de franciscanos, y de los más escogidos, pues la lista que, con ayuda de varias fuentes, podemos hacer está formada por los más famosos nombres del siglo en la orden: fray Juan de Gaona, fray Bernardino de Sahagún, fray Francisco de Bustamante, fray Andrés de Olmos, fray García de Cisneros, fray Arnaldo de Basaccio y fray Juan de Focher.[13]

Las materias enseñadas eran lectura, escritura, música, latín, retórica, lógica, filosofía y medicina indígena.[14] Sabemos que el latín fue enseñado por Basaccio, Sahagún y

Olmos, en diversas épocas quizá, y era ésta la lengua de comunicación general.[15] Gaona enseñó retórica, lógica y filosofía.[16] Lo cual no significa que todos estos religiosos se hallaran allí simultáneamente, sino que, con mucha probabilidad, no estuvieron nunca juntos más de dos.[17] Nada de admirar, si se tiene en cuenta el número de estudiantes, pues es caso frecuente en las congregaciones religiosas el que los maestros se hallen sobrecargados de trabajo. Tenían, cuando menos, un ayudante, pues Motolinía, al hablar del colegio, nos dice que los alumnos "están con dos frailes que les enseñan y con un bachiller indio que les lee gramática",[18] que sin duda es el mismo Miguel, profesor de latín de quien nos habla Mendieta.[19]

La enseñanza siempre estuvo en manos de los franciscanos, pero casi desde el principio renunciaron a la propiedad del colegio por falta de recursos para sostenerlo. Zumárraga escribía a Carlos V, el 24 de noviembre de 1536, que acababan de entregarlo a la Corona, representada por el Virrey y por el mismo obispo.[20] Diez años más tarde, dejaron también la dirección de la casa. Les pareció que había llegado el momento de desprenderse de aquella empresa y ponerla en manos de los allí formados, así como dejar en libertad de acción a sus antiguos alumnos. Formularon éstos un reglamento, eligieron al rector y consejeros, lo mismo que a los profesores. Veinte años duró este régimen, con malos resultados. Ya en 1550 la casa estaba en ruinas y, diez años más tarde, ya no podían dormir allí los alumnos porque estaba a punto de desplomarse. El hecho de convertirse en externos fue de funestos resultados para la enseñanza.[21] Sahagún carga a la cuenta del mayordomo, que era un español, al rector y a los consejeros indios, y a los religiosos que no siguieron vigilando como era justo la marcha del colegio, el origen de esta decadencia. Hubo necesidad de que los frailes metieran de nuevo la mano, comenzando por reformar el colegio y su reglamento. Fue esta manera de segunda fundación por el año 1570,[22] pero no pudo salvar la obra, que jamás recobró su pasado esplendor. No bien había sido reorganizado el colegio, la gran peste de 1576 diezmó a los estudiantes. En el siglo XVII volvió a caer en ruinas el edificio y en el tiempo en que Vetancurt escribía acababan de repararse sólo dos piezas para establecer en ellas una modesta escuela de primeras letras.

La idea de esta fundación había nacido evidentemente en la misma Nueva España. Largo tiempo atrás se hallaba en el ambiente. Con luminosa visión de las necesidades espirituales del país recién conquistado, ya en 1525 el contador don Rodrigo de Albornoz pedía que se fundara un colegio, en el cual se formaran para el sacerdocio algunos hijos de nobles y principales de la raza india: un solo sacerdote indio, venía a decir en sustancia, hará más conversiones que cincuenta europeos.[23] Y al año siguiente, un desconocido, probablemente religioso, escribía a Carlos V: "Será muy necesario haya un estudio general en Tenuxtitan de leer gramática, artes, teología, en que se enseñen los naturales de la tierra. Que a este estudio vengan todos los hijos de los señores principales de la tierra."[24] Cuando el colegio se fundó en Tlatelolco llevaba ya fray Arnaldo de

Basaccio algunos años de enseñar el latín en el Colegio de San José de los Naturales,[25] y fue tal vez debido al fruto y buenos resultados de esta enseñanza dada a los indios el nacimiento de la idea de hacer más en forma la fundación de un colegio de estudios secundarios.

Circunstancias como éstas dan suficiente explicación del entusiasmo con que todo el mundo colaboró a la fundación del nuevo plantel. El virrey Mendoza, que siempre tuvo grande estima de la inteligencia de los indios, acogió con ardor el proyecto.[26] La cédula real de 3 de noviembre de 1536 atribuye a Zumárraga la decisión formal,[27] y ya hemos dado suficientes noticias de lo mucho que ayudó la orden de San Francisco, principalmente por obra de su provincial, fray García de Cisneros. En esta emulación de empeños, sin embargo, hay que atribuir una gran parte, quizá la más brillante, al presidente de la Audiencia, el arzobispo de Santo Domingo, don Sebastián Ramírez de Fuenleal. En carta dirigida al Emperador el 8 de agosto de 1533, este prohombre se atribuye abiertamente la iniciativa de la enseñanza de fray Arnaldo de Basaccio: "Con los religiosos de la Orden de San Francisco —dice— he procurado que enseñen gramática, romanzada en lengua mexicana, a los naturales y paresciéndoles bien, nombraron un religioso, para que en ello entendiese, el cual la enseña y muéstranse tan habiles y capaces que hacen gran ventaja a los españoles. Sin poner duda, habrá de aquí a dos años cincuenta indios que la sepan y la enseñen. De esto tengo gran cuidado por el gran fruto que se seguirá."[28] Y hace instancia al Rey para que proporcione los recursos necesarios a la fundación y sostenimiento del colegio. Por su parte Zumárraga, a pesar del importante papel que él mismo había desempeñado en la fundación, se expresaba de este modo: "… este Colegio de los gramáticos indios, que en nombre de S. M. mandó edificar el señor Obispo de Santo Domingo…,"[29] Es innegable que la autoridad de estos tres personajes tan importantes y de tan grande ponderación y sensatez como eran Mendoza, Zumárraga y Fuenleal hubo de pesar mucho en el juicio de la metrópoli y su acorde pensamiento bastó para hacer ver a la Corona la utilidad de la empresa. No cesó, en los primeros años por lo menos, de mostrar su interés al colegio de indios en las formas más palpables y dignas de aprecio: en 23 de agosto de 1538 al escribir el Rey a los obispos, se goza de la fundación, hace expresión de su agradecimiento y placer a los profesores, da licencia para que se levante un sólido edificio y manda dar un pueblo al colegio, cuyos recursos eran insuficientes, y, el mismo día, ruega al provincial de los franciscanos y al Virrey que tomen cuanta medida sea necesaria para que el colegio prospere y se mantenga para siempre.[30]

Este colegio, acogido con tan grande entusiasmo —pero también con tan abundantes críticas—, logró formar entre los indios un grupo selecto laico muy digno de tomarse en cuenta. Visto así, el resultado fue excelente y este hecho queda indiscutible hasta el día de hoy. Hace un momento leíamos las palabras de Fuenleal en que afirma que los indios en el conocimiento del latín "hacían ventaja a los españoles". Jerónimo López, con quien hemos de encontrarnos más tarde, aunque encarnizado enemigo del colegio, se ve forzado a afirmar que "había mochachos, y hay cada día más, que hablan tan elegante el

latín como Tulio", y más abajo: "es cosa de admirar ver lo que escriben en latín, cartas, coloquios, y lo que dicen".[31] Motolinía, a su vez, nos cuenta lo que "aconteció a un clérigo recién venido de Castilla", el cual quedó vencido por los jóvenes indios en una cuestión gramatical que no pudo responderles.[32] Miguel, el bachiller indio que enseñaba latín en Tlatelolco, tenía tal facilidad de hablar en latín que, cercano a la muerte, se puso a conversar en esta lengua con fray Francisco de Bustamante, quien había venido a suministrarle los auxilios espirituales.[33] El más famoso latinista que salió de Tlatelolco fue Antonio Valeriano, a quien hemos ya visto entre los colaboradores de Sahagún para su magna obra. Hasta los años avanzados de su vejez siguió hablando y escribiendo el latín, con tal elegancia y propiedad "que parecía un Cicerón o un Quintiliano". No se exagera en esta comparación. El franciscano Juan Bautista, que es quien nos teje su elogio, nos ha conservado en el prólogo de su sermonario en lengua mexicana, dado a la prensa en 1606-1607 en México,[34] el texto de la siguiente carta que Valeriano le había escrito. El lector nos agradecerá, seguramente, que a nuestra vez la reproduzcamos aquí: "Hic litterarum gerulus ad vestram paternitatem portat id quod mihi traducendum jussisti. Nescio profecto, an in traductione ejus sim felix. Multa quippe in eo sunt praegnantia, ut nesciam in quem sensum meliorem verti debeant. Si quid est erratum, parcas obsecro. Et tuam gravem censuram adhibeas, et his litteris tam male formatis simul et ignoscas, illiterae enim videntur potius quam litterae; nec mirum vestrae paternitati videatur, manus namque jam vacillant, oculi caligant, et aures occlusae. Iterum atque iterum parcas. Deus optimus maximus longaevam tuae paternitati vitam concedat. De México. Tui amantissimus etsi indignus. Antonius Valerianus." [35]

El texto mismo de esta carta nos está diciendo cuál fue uno de los principales oficios que los indios alumnos y ex alumnos de Santiago supieron llenar en ayuda de sus maestros: el de traductores. Sahagún, el gran mexicanista, ha rendido homenaje a sus colaboradores: "… si sermones y postillas y doctrinas se han hecho en la lengua indiana, que puedan parecer y sean limpios de toda herejía, son precisamente los que con ellos se han compuesto, y ellos por ser entendidos en la lengua latina nos dan a entender las propiedades de los vocablos y las propiedades de su manera de hablar, y las incongruidades que hablamos en los sermones, o las que decimos en las doctrinas; ellos nos las enmiendan, y cualquier cosa que se haya de convertir en su lengua, si no va con ellos examinada, no puede ir sin defecto sin escribir congruamente en la lengua latina, ni en romance, ni en su lengua; para lo que toca a la ortografía y buena letra, no hay quien lo escriba, si no es los que aquí se crían".[36] Fray Juan Bautista nos ha dejado una lista de estos traductores trilingües, que dominaban latín, náhuatl y castellano: Juan Berardo, Diego Adriano, Francisco Bautista de Contreras, Esteban Bravo, Pedro de Gante, Agustín de la Fuente, Hernando de Ribas. Este último había ayudado a fray Alonso de Molina en la composición de su *Arte y vocabulario en lengua náhuatl,* y a fray Juan de Gaona en la redacción de sus diálogos sobre la paz del alma. Agustín de la Fuente había dado informaciones a fray Pedro Oroz y a Sahagún. Ya en su lugar vimos la enorme contribución de los alumnos y ex alumnos a la obra etnográfica e histórica de este último.

Igualmente, las *Pláticas* de los Doce, analizadas a su tiempo, fueron redactadas con la ayuda de los colaboradores indios formados en Tlatelolco.[37] A la lista dada por fray Juan Bautista hay que agregar al informador de Zorita, Pablo Nazareno,[38] quien tradujo al náhuatl las Epístolas y los Evangelios.[39] En el colegio los religiosos hallaron también amanuenses, copistas y compositores para la impresión de sus libros.[40] Téngase muy en cuenta que, aunque conocían los indios la lengua castellana, no era usada para la enseñanza, sino que en la práctica se admitían solamente el latín, según el deseo de Fuenleal,[41] y la lengua náhuatl. En uno de sus aspectos, el colegio de Santiago se nos muestra como una especie de centro de estudios mexicanistas: los alumnos, a cambio de la formación que les daba, contribuían, en el campo de sus conocimientos, a la preparación especialista de los misioneros.

2

Por brillante que haya sido este buen resultado, era solamente parcial e incluía bajo un hermoso velo todo un fracaso: el Colegio de Santiago Tlatelolco no dio a los mexicanos un solo sacerdote de su raza. No era para formar solamente traductores, amanuenses y latinistas para lo que se había fundado: era también, y en primer término, para formar sacerdotes. Debía haber sido el primer seminario indígena de la Nueva España, que vale tanto como decir del Nuevo Mundo. Bastaría para probar esta intención el hábito que se les impuso, el género de vida a que se sometió a los estudiantes, pero hay estas líneas bien precisas de Zumárraga, quien ya decepcionado escribía a Carlos V el 17 de abril de 1540: "el colegio de Santiago, que no sabemos lo que durará, porque los estudiantes gramáticos *tendunt ad nuptias potius quam ad continentiam*".[42] Cuando traemos a la memoria la insistencia con que Zumárraga había pedido la fundación, el entusiasmo con que había colaborado a ella, la perseverancia con que había trabajado para obtener recursos económicos, quedamos un tanto cuanto desconcertados ante su rápido desengaño. Y es que el colegio, a pesar de la importancia y grande influencia de sus padrinos y el favor de la Corona, tenía que chocar por varios lados con la hostilidad de muchos, por cierto de extraña violencia.

El partido antindígena, que en todas las regiones de colonización existe, se mostraba con alma enconada contra aquella institución que le parecía singular y sospechosa. Un hecho desgraciado vino a proporcionar a esta campaña de oposición un inesperado argumento: en 1539 un ex alumno de Tlatelolco, el cacique de Tezcoco, don Carlos, fue acusado de propalar entre los suyos proposiciones heréticas y de hacer propaganda entre ellos para que dejaran la práctica del cristianismo.[43] Al momento alzaron el grito los opositores proclamando que aquel instituto no podía ser otra cosa que un foco de herejía. El escribano Jerónimo López había declarado desde el principio, según decía él mismo en su carta de 20 de octubre de 1541: "… Muchas veces en el acuerdo al Obispo de Santo

Domingo ante los Oidores, yo dije el yerro que era y los daños que se podían seguir en estudiar los indios ciencias y mayor en dalles la Biblia en su poder, y toda la Santa Escritura que trastornasen y leyesen, en la cual muchos de nuestra España se habían perdido e habían levantado mil herejías por no entender la Sagrada Escritura, ni ser dinos por su malicia y soberbia, de la lumbre espiritual para entenderla, e así se habían perdido e fecho perder a muchos…" [44] Y en una carta de 25 de febrero de 1545, en que hace ostentación de su rabiosa inquina contra los frailes y su soberano desprecio hacia los indios, como solían andar unidos estos dos malos sentimientos en otros hombres de aquel tiempo, vuelve a la carga y se queja de lo que él llama insolencia de los naturales —como que ya no consentían éstos en que se les tratara como viles esclavos—, y llega a afirmar que ella se debe, entre otras causas, a que se les enseñaba latín y ciencias.[45] Los dominicos, por su parte, a quienes parece aludir Sahagún cuando habla de la hostilidad de "los otros religiosos",[46] acudieron a la Corona misma en ofensiva vigorosa. A 5 de mayo de 1544 el provincial fray Domingo de la Cruz y fray Domingo de Betanzos escribían al Rey para pedirle que los indios no estudiaran. "Ningún fruto se espera de su estudio —decían—, lo primero, porque no son para predicar en largos tiempos, porque para predicar se requiere que el predicador tenga autoridad en el pueblo y ésta no la hay en los naturales, porque verdaderamente son viciosos más que los populares, éstos que estudian, e son personas de ninguna gravedad ni se diferencian de la gente común, en el hábito, ni en la conversación, porque de la misma manera se tratan en esto que los hombres bajos de el pueblo. Lo segundo, porque no es gente segura de quien se debe confiar la predicación del evangelio, por ser nuevos en la fe e no la tener bien arraigada, lo cual sería causa [de] que dijesen algunos errores, como sabemos por experiencia haberlos dicho algunos. Lo tercero, porque no tienen habilidad para entender cierta y rectamente las cosas de la fe ni las razones de ellas, ni su lenguaje es tal ni tan copioso que se puede por él explicar sin grandes impropiedades que fácilmente puedan llevar a grandes errores." [47] Llegó a alegarse también que el conocimiento del latín haría capaces a los indios de saber qué clérigos eran ignorantes: ¡peregrino argumento: era necesario que la pasión fuera tan grande en contra del colegio para que se trajera a cuento un temor, al mismo tiempo tan débil y tonto, como cargado de tácitas confesiones![48]

Mendoza, Mendieta[49] y Sahagún se quejan con amargura de esta oposición estrecha y enconada que detuvo el progreso del colegio. Nada mejor que trasladar aquí íntegro el pasaje de Sahagún: "Los españoles y los otros religiosos que supieron esto, reíanse mucho y hacían burla, teniendo muy por averiguado que nadie sería poderoso para poder enseñar Gramática a gente tan inhábil; pero trabajando con ellos dos o tres años, vinieron a entender todas las materias del arte de la Gramática, hablar latín y entenderlo, y a escribir en latín, y aun a hacer versos heroicos. Como vieron esto por experiencia los españoles seglares y eclesiásticos, espantáronse mucho, cómo aquello se pudo hacer. Yo fui el que los primeros cuatro años con ellos trabajé y los puse en todas las materias de la Latinidad. Como vieron que estos iban adelante y aunque tenían habilidad para más, comenzaron así los seglares como los eclesiásticos a contradecir este negocio y a poner

muchas objeciones contra él, para impedirle, porque yo me hallé presente en todas estas cosas y porque leía la Gramática a los indios del Colegio, podré decir con verdad las objeciones que ponían y las respuestas que les daban. Decían que, pues éstos no habían de ser sacerdotes, de qué servía enseñarles la Gramática, que era ponerlos en peligro de que hereticasen, y también viendo la Sagrada Escritura entenderían en ella cómo los Patriarcas antiguos, tenían juntamente muchas mujeres, que era conforme a lo que ellos usaban, y que no querrían creer lo que ahora les predicásemos, que no puede nadie tener más que una mujer casado con ella *in facie ecclesiae;* otras objeciones de esta calidad ponían, a las cuales se les respondía que, puesto caso que no hubiesen de ser Sacerdotes, queríamos tener sabido a cuánto se extendía su habilidad; lo cual sabido por experiencia, podríamos dar fe de lo que en ellos hay, y que conforme a su habilidad se haría con ellos lo que pareciese ser justo, según proximidad. A los que decían que les dábamos ocasión de hereticar, se respondía que con no pretender aquello sino lo contrario, conviene a saber, que pudiesen entender mejor las cosas de la fe, y con esto estar sujetos a Príncipe Cristianísimo, estaba muy en la mano, cuando algo de esto pareciese, remediarlo. A lo de las mujeres, como está en el Evangelio la corrección que nuestro Redentor hizo acerca de lo que antiguamente se usaba, de que un hombre tenía muchas mujeres, son obligados a creerlo, predicándoselo como ordinariamente se les predica; y siendo en esto rebeldes castigarlos como a herejes, pues hay autoridad de poder Eclesiástico y Seglar para hacerlo. Muchas otras altercaciones se tuvieron acerca de este negocio, las cuales sería cosa prolija ponerlas aquí."[50]

Hay que agregar que, si Zumárraga dio su favor al colegio, es muy probable que su sucesor Montúfar lo haya visto con ojos menos benévolos. Es sabido que era dominico, antiguo calificador del Santo Oficio en Granada, y en todo veía asomos de herejía. No es muy temerario suponer que a sus ojos el colegio apareciera como una institución sospechosa, semillero de errores y abusos. Además, cuando fray Alonso Ponce, comisario general de los franciscanos, fue recibido en el colegio en 1584, organizaron para agasajarlo algo así como una comedia simbólica, reveladora de la atmósfera que a la sazón se respiraba, ya que habiendo vivido el plantel mejores días, iba en decadencia, muerto el entusiasmo del principio. Un estudiante le dio la bienvenida en latín y la tradujo en seguida en castellano. Después "su maestro" —que debía ser religioso— dijo al padre comisario "que los perdonase, que no eran más que papagayos o urracas que decían lo que habían aprendido sin entenderlo". Otro estudiante tomó entonces la palabra, en latín primero y luego en castellano como el anterior, y reconoció que muchos, en efecto, así los juzgaban, "como pegas o urracas": "a non paucis aestimamur tamquam picae et psittaci"; que, en verdad, "su habilidad era muy flaca": "certe tenuissima habilitate dotati sumus"; pero agregó: "por tanto tenemos necesidad grande de ser ayudados para que vengamos a ser hombres cabales". "A esto salió un indio grande, vestido como español, y hablando en español, comenzó a decir por vía de mofa y escarnio, que bien merecían ser ayudados para que se criasen en ellos otros borrachos y desagradecidos como los demás. A esto dijo el maestro: miente el vellaco, que por cierto que son buenos hijos y cuidadosos de la virtud y de su estudio, sino que vosotros nunca sabéis abrir la boca sino

para decir mal de ellos, y cualesquiera cosa que les es próspera, os llega al corazón, que no querriades sino siempre anduviesen cargados con la carga a cuestas, ocupados en vuestro servicio." [51] ¿Puede haber mejor comentario para las quejas de Sahagún y las cartas de Jerónimo López, para quien los indios sólo eran buenos como esclavos y cargadores? ¿Necesitamos buscar otras explicaciones de por qué el colegio vegetó en larga decadencia cuando vemos con qué obstinada mala voluntad se le rodeaba?

Hay, sin embargo, otra causa para la esterilidad del colegio. Tal vez hubo restricciones en el reclutamiento de alumnos que la prudencia no puede aprobar. Se limitó a los hijos de los principales, como se vio arriba. Error, sin duda, y más en una época en que el inmenso territorio de México distaba mucho de haber sido conocido y explorado y sometido, y en que los misioneros habían apenas penetrado en parte mínima de él. Fue matar voluntariamente la oportunidad de hacer que germinasen vocaciones hondas y duraderas que hubiera sido posible hallar en un más amplio y liberal reclutamiento. Además, el colegio era una institución franciscana. Es casi seguro que los agustinos no enviaron un solo alumno a Santiago, y ¿qué decir de los dominicos, cuando hemos leído lo que pensaban del colegio sus más venerables representantes? Con este hecho también quedaban limitadas la selección y la posibilidad de las vocaciones.[52]

3

La causa principal de la vehemente oposición al colegio de Tlatelolco por parte del clero y la opinión general radica precisamente en que la mayoría de los españoles en México no quería ver a los indios formarse para el sacerdocio. Y desde el momento en que los indios no habían de ser sacerdotes se venía abajo todo fundamento para que existiera el colegio, como se le decía a Sahagún. Cervantes de Salazar, en su crónica, dedica unas desdeñosas líneas al colegio, cuya utilidad no fue capaz de comprender; al hablar de los indios dice: "… porque por su incapacidad no pueden ni deben ser ordenados, y fuera de aquel recogimiento no usan bien de lo que saben…"[53] Y los dominicos concluían su carta de 1544 diciendo que "de aquí se sigue que no deben ser ordenados porque en ninguna reputación serían tenidos… y quitadas estas razones porque ellos debían estudiar, como cosa muy necesaria queda, que se les debe quitar el estudio".[54] ¡Quién lo creyera: los franciscanos mismos, y entre los profesores del colegio, tuvieron religiosos que se declararon en contra de la ordenación de los indios! En fecha que no podemos precisar, pero que ha de oscilar entre 1550 y 1553, un franciscano, de Dinamarca según unos, de la Europa oriental según otros, conocido por el nombre de fray Jacobo Daciano, quien tomó la iniciativa de dar la comunión a los indios de Michoacán,[55] con admirable clarividencia trató de demostrar que la Iglesia en México no estaba fundada como es debido, puesto que no tenía un solo sacerdote indígena.[56] Si había quien pensara en el sacerdocio dado a los indios, nadie había tenido la osadía de sentar tan netamente una tesis demasiado revolucionaria para la época y principalmente para el medio. Nada

chistan los textos acerca de este asunto, o acaso sólo dan vagos indicios, como guardan silencio también sobre el enojoso escándalo que provocó el sermón del provincial fray Francisco de Bustamante cuando atacó la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe, y al arzobispo Montúfar, que la patrocinaba. Pero no se necesita mucho esfuerzo para imaginar el estupor que hizo nacer tal afirmación de Daciano. Ya estaríamos suponiendo que los dominicos y el clero secular alzaran la voz aliadamente. No hubo tal: quien se irguió contra ella fue un franciscano, un franciscano amante del partido indio, un profesor de Tlatelolco, nada menos que el mismísimo fray Juan de Gaona, que echó sobre sus hombros el cargo de refutar la tesis de Daciano.[57]

¿Qué había sucedido? ¿Debemos sacar la consecuencia de que los obreros infatigables del colegio habían acabado por perder la fe en su obra y, sin sentirlo, se rendían a los argumentos de sus adversarios? Hemos visto ya cómo Zumárraga se descorazonó muy pronto: puede ser que las ideas sombrías de fray Domingo de Betanzos, su grande amigo, hayan proyectado sobre su pensamiento las sombras. El virrey Mendoza, antes de dejar el gobierno, escribía a don Luis de Velasco, que iba a sucederle en el mando: "… es gran yerro de los que los quieren hacer [a los indios] incapaces para todas letras ni para lo demás que se puede conceder a otros cualesquiera hombres, y no por lo que digo quiero sentir que éstos al presente, aunque sean cuan sabios y virtuosos se puedan desear, se admitan al Sacerdocio, porque esto se debe reservar para cuando esta nación llegue al estado de policía en que nosotros estamos y hasta que esto sea y que los hijos de los españoles que saben la lengua sean sacerdotes, nunca habrá cristiandad perfecta, ni basta toda España a cumplir la necesidad de que hay; y lo que se hace se sostiene con gran fuerza, porque todo es violento".[58] Mendieta, a pesar de ser un espíritu tan abierto, declara que los indios son hechos "para ser mandados y no para mandar".[59] El mismo Sahagún no tiene recato en escribir: "… son estas borracheras tan destempladas y tan perjudiciales… que aun por este vicio son tenidos por indignos e inhábiles para el sacerdocio, y también porque la continencia o castidad que es necesaria a los sacerdotes, no son hábiles para guardarla, en especial los borrachos".[60] En resumen: falta de autoridad, embriaguez, ineptitud para el trabajo intelectual, para el régimen de las almas y para el celibato; tales son los defectos que se alegan para declarar a los indios indignos del sacerdocio. Tal manera de pensar era natural que diera al traste con la formación de sacerdotes en el colegio de Tlatelolco. Perdido su carácter de seminario eclesiástico y su fin esencial, quedaba condenado, si no a la muerte, sí por lo menos a una vida languideciente, precaria y penosa, y no debe causarnos admiración su rápida decadencia.

Cerradas quedaron para los indios las puertas del sacerdocio: el Concilio de 1555 prohibió ordenar a mestizos, indios y negros,[61] y en 1570 leemos en el *Códice Franciscano* que no se administra a los indios el sacramento de la ordenación ni ninguna de las órdenes menores, porque aún no tienen las aptitudes necesarias.[62] La Junta Eclesiástica de 1539 sin duda resolvió administrar las cuatro órdenes menores a algunos mestizos y a algunos indios, escogidos esmeradamente entre los ex alumnos de los

colegios y conventos y que supieran leer y escribir y, de ser posible, también latín: estos ordenados estaban destinados a auxiliar a los párrocos en su ministerio. Pensaron los obispos que esta experiencia no entrañaba peligro alguno, dado que las órdenes menores no suponen lazos irrevocables, y si entre estos sujetos se hallaban algunos que no fueran capaces de soportar el celibato, bien podrían salir de las órdenes casándose.[63] Aunque aceptada tal resolución por los religiosos, parece que jamás se llevó a la práctica. Hasta la vida religiosa en su forma más humilde quedó prohibida a los indios: las primeras constituciones de la provincia franciscana del Santo Evangelio prohibieron dar el hábito a indios y mestizos,[64] y otro tanto hizo el capítulo general de los dominicos en 27 de septiembre de 1576.[65] Muñoz en su noticia acerca del indio Lucas nos dice que por su gran virtud y ejemplar vida se llegó a pensar en admitirlo en la orden, pero "no hubo efecto, por ser Indio".[66]

Es necesario hacer notar, a pesar de todo, que no se fundaba esta exclusión de los indios en una mera opinión o, si se prefiere, en un puro prejuicio, sino en la experiencia misma. Cuenta Sahagún que "a los principios se hizo experiencia hacerlos religiosos, porque no parecía entonces que serían hábiles para las cosas eclesiásticas y para la vida religiosa, y así se dió el hábito de San Francisco a dos mancebos indios, los más hábiles y recogidos que entonces había… mas… hallóse por experiencia que no eran suficientes para tal estado y así les quitaron los hábitos, y nunca más se ha recibido indio a la religión, ni aun se tienen por hábiles para el sacerdocio".[67] "También se hizo experiencia con las mujeres para ver si, como en el tiempo de la idolatría había monasterios de ellas que servían en los templos y guardaban castidad, serían hábiles para ser monjas y religiosas de la religión cristiana, y guardar perpetua castidad, y a este propósito se hicieron monasterios y congregaciones de mujeres, y fueron instruidas en las cosas espirituales, y muchas de ellas supieron leer y escribir; y las que nos parecía que estaban bien instruidas en la Fe y eran matronas de buen juicio, las hicieron preladas de las otras, para que las rigiesen y enseñasen en las cosas de la cristiandad y de todas las buenas costumbres; y cierto a los principios tuvimos opinión que ellos serían hábiles para sacerdotes y religiosos, y ellas para monjas y religiosas, pero engañónos nuestra opinión. Por experiencia entendimos que por entonces no eran capaces de tanta perfección, y así cesó la congregación y monasterios que a los principios intentábamos, ni aun ahora vemos indicios que este negocio se pueda efectuar." [68]

¿Qué valor tenían tales experiencias? Motolinía nos habla de una tentativa hecha en 1527 en que "dieron el hábito a tres o cuatro mancebos y no pudieron prevalecer en él". Pero con su dulce buen sentido habitual precisa: "por quererlos probar antes de tiempo". Éstos, vueltos al mundo, "son vivos y casados y viven como cristianos, y dicen que entonces no sintieron lo que hacían, que si ahora fuera, que no volverían atrás, aunque supieran morir".[69]

Dos cosas parecen, pues, averiguadas: primero, que hubo precipitación en la experiencia, y en segundo lugar, que pronto se perdió el ánimo. Hubo un salto de

extremo a extremo: primero se exageraron las capacidades espirituales de los indios; una vez desengañados, acabaron por exagerar su incapacidad y sus defectos. Punto en el que se palpa su falta de experiencia misional, por otra parte no excepcional, sino uno de tantos casos de la inexperiencia de Europa en aquellos tiempos. Hubo mucho de bases apriorísticas: partiendo del principio, innegable, de que todos los hombres, creados a imagen y semejanza del Creador y redimidos con su sangre, están llamados a la perfección, no tuvieron en cuenta, a los principios por lo menos, las condiciones de que ha de rodearse el hombre para llegar a tal perfección. Ponerse a formar indios en la vida religiosa en 1527, cuatro años después de llegado fray Pedro de Gante y tres años después de llegados los Doce, entre un pueblo que iba penosamente saliendo del paganismo, parece una audacia rayana en locura. Claro está que en este dominio misterioso en el cual, según la doctrina de la Iglesia, obran soberanamente con potestad invisible e igual la gracia divina y la libertad humana, nada más peligroso que dictar leyes generales, y bien ha sucedido que de hijos de paganos se hayan formado santos sacerdotes y excelentes religiosos, siendo antes paganos, hijos de paganos, criados en el paganismo por una familia pagana. Pero sí parece cosa de milagro esperar que, en los albores apenas de la evangelización de un pueblo, por bien dotado que se le suponga, ya se forme un cuerpo sacerdotal y monástico de manera regular y bien nutrido. Tal resultado es propio de una cristiandad con buenos cimientos y perfectamente organizada. Fuera de que en tales condiciones las vocaciones serán excepcionales y, como tienen que ser espontáneas, es mejor y más prudente dejar que surjan por sí solas a tratar de forzarlas con un reclutamiento sistemático.

Fácil es hacer todas estas reflexiones a la luz de cuatro siglos de experiencia misionera. Los religiosos apóstoles de la Nueva España necesariamente tenían que proceder por tanteos, y muy digno de encarecerse es el hecho de que sea éste quizá el único punto en que dicha carencia de conocimientos que se adquieren experimentalmente se ha dejado sentir. Por desgracia, sin embargo, el punto es de capital importancia. Y la excesiva audacia de los primeros tiempos quedó pagada con una excesiva timidez posterior, con perjuicios indudables para los intereses de la Iglesia en México.[70]

Y con todo, a juzgar por lo que vemos, había en las razas indígenas de México admirables riquezas espirituales. Hicimos ya mención de la histeria de los niños mártires que Motolinía cuenta, que dieron la vida por su fe. Pero no es la vocación al martirio cosa igual a la vocación al sacerdocio o a la vida religiosa. Hay otros ejemplos más al caso. Nos habla Motolinía de las devotas que se dedicaban a la vigilancia de las jóvenes indias, de las jóvenes que iban en unión de aquéllas a enseñar el catecismo a las no convertidas, para prepararlas al bautismo, de las jóvenes casadas que iban de mañana a decir sus horas a la Santísima Virgen.[71] Y todas estas devotas eran casadas, lo habían sido o iban a serlo. Pero el hecho de que una joven sea buena madre de familia ¿supone que hubiera sido una mala religiosa? Hubo en Tezcoco una casa en la cual vivían en retiro jóvenes y viudas, enclaustradas bajo la dirección de una señora española y de las cuales escribe con admiración Zumárraga a Carlos V.[72] El compañero del padre Ponce

reconoce que las indias son “de flaco sujeto y casi incapaces del recogimiento monástico”, pero que hay “entre ellas muchas constantes, honestas y continentes, y que guardan virginidad”, y agrega que “de las viudas y doncellas hay muchas en los monasterios de las monjas de México que de su voluntad se encerraron allí para servir a las monjas y se están con ellas muchos años, y algunas toda su vida, sin salir fuera”.[73] Y ¿qué decir de los beatos de Chocamán? Un indio de Cholula, Baltasar de nombre, anduvo allegando por los pueblos circunvecinos a los indios que pudo traer a su devoción y los reunió en aquel “lugar de lloro y penitencia”, que tal es el significado del nombre, algunos de los cuales llevaron consigo sus mujeres e hijos, y se puso a vivir con ellos en oración y penitencia. Llevaron vida de mucho recogimiento y mortificación. “El padre Juan de Ribas, uno de los Doce, fue muy aficionado a ellos, y los iba a consolar y esforzar muchas veces, y con su calor se alentaron y sustentaron en el rigor de penitencia y santas costumbres que habían comenzado.” Dejaron en pos de sí un buen olor y fama de santidad.[74]

También debemos a Motolinía la narración de los hechos virtuosos de un “señor principal y natural de un pueblo de Michoacán”, don Juan de Turecato (tal vez Tarécuato), quien “leyendo en la vida de San Francisco que en su lengua estaba traducida, tomó tanta devoción que prometió ser fraile, y porque su voto no se le imputase a liviandad, perseverando en su propósito, vistióse de sayal grosero, y dio libertad a muchos esclavos que tenía, y predicóles y enseñóles los mandamientos y lo que él sabía… y que les rogaba que se amasen unos a otros y fuesen buenos cristianos… Y hecho, repartió las joyas y muebles que tenía y renunció el señorío y demandó muchas veces el hábito en Michoacán”.[75] Esta región, poblada de una raza noble y bien dotada, dio también como fruto a dos hermanos, Lucas y Sebastián, que fueron quizá los más preciosos y abnegados auxiliares que tuvieron los religiosos entre los indios del norte de México, a muchos de los cuales convirtieron a la fe. El primero de los dos que murió fue Sebastián, “muy santamente”. Dice Muñoz que ambos se portaban como verdaderos religiosos y como tales eran tenidos. No pasaron, sin embargo, de *donados,* o sea, que vivían en todo como religiosos, con un hábito similar al de ellos, pero sin hacer voto alguno. Y ya vimos con qué ardor deseaban algunos hacer profesión religiosa. No sólo ellos, sino también muchos religiosos lo querían, y de este Lucas precisamente se nos dice que fue excluido de la profesión “por ser indio”. Ni la humildad y perseverancia de don Juan de Turecato lograron hacer que la regla se quebrantara, siquiera por excepción. Por mucho que pidió el hábito, lo mismo en Michoacán que en México, se le negó siempre. Tras andar las cuarenta leguas que distan de la primera a la segunda de las dos mencionadas ciudades, y verse rechazado, “fuese al obispo de México, y el cual vista su habilidad y buena intención, se le diera si pudiera —dice Motolinía—. Venida la cuaresma, se tornó a su tierra, por oír los sermones en su lengua y confesarse; después de Pascua tornó al capítulo que se hizo en México, perseverando siempre en su demanda, y lo que se le otorgó fue, que con el mismo hábito que traía anduviese entre los frailes, y que si les pareciese tal su vida, que le diesen el hábito”.[76] Conviene recalcar

aquí que no se trata de casos aislados: había en muchos conventos *donados* que vivían a guisa de frailes, sin serlo, por no ser admitidos a profesar, y pudiéramos poner muchos ejemplos si la prudencia no nos mandara evitar fatigas a nuestros lectores.[77]

En las querellas acerca del colegio de Tlatelolco, lo mismo que sobre la capacidad de los indios para ser ordenados o entrar a las órdenes religiosas, por mucho que a veces se ven de manera muy simplista, desconociendo su complejidad, hallamos de nuevo las dos corrientes ya varias veces señaladas: por un lado, los que tienen plena conciencia de que en país colonial, más que en parte alguna, "hay que saber para prever y proveer", y que es imposible regir y cristianizar debidamente a una población de extraña raza sin haberla estudiado antes con método y simpatía. Son éstos los que piensan en los problemas indígenas como fundamentales y están plenamente convencidos de que la nueva cristiandad no podía establecerse ni subsistir solamente a base de instituciones europeas. Por la parte opuesta tenemos a la masa, siempre numerosa en país de colonización, por desgracia, y en la cual las más veces están comprendidos los dirigentes mismos; estos todos son los que desconocen, desprecian y casi siempre hacen punto omiso total de la vida, la civilización, los sufrimientos de la raza conquistada. Son los que pretenden mantenerla siempre en estado de inferioridad perpetua, contentándose con soluciones empíricas, o las que sugiere una política de efímera duración. Y nunca lamentaremos lo bastante que en la Nueva España haya triunfado este segundo partido. Lo mismo los funcionarios que los misioneros cometieron un grosero error que ya un criollo del siglo XVIII, Ribadeneyra, hacía notar y que pesó enormemente en los destinos de la Iglesia en México.[78] ¿No es un triste síntoma que el famoso conspirador Guillén de Lampar, para conciliarse el concurso de los indios, les haya prometido el hábito religioso? [79]

Este error impidió que la Iglesia arraigara hondamente en la nación y le dio el aspecto de una institución extranjera que se mantenía en estrecha dependencia de la metrópoli. Justamente hace notar Izquierdo Crosselles[80] que entre las instituciones mexicanas la que más sufrió con la rotura entre la metrópoli y la Nueva España fue la Iglesia, porque ella era la más estrechamente ligada a la primera. Sin duda que ya en el principio del siglo XVII hallamos sacerdotes de raza india: imposible es que una Iglesia viva siempre de recursos extraños. Tal vez hasta se podría tener por dudoso que fuera una Iglesia la comunidad cristiana que no viviera sino de elementos del exterior. Y esos sacerdotes aún aparecen de manera esporádica, sin que presidan su formación un plan de conjunto y una idea directiva. Malamente podría hallarse plan e idea cuando los principios legales prohibían las ordenaciones.[81] Y esos sacerdotes todavía quedaron confinados a los lugares de menor importancia, en el trabajo más duro y desapacible de las parroquias de los campos. De igual manera les quedaron impedidos, con excepciones personales apenas, las dignidades y puestos gubernativos, y el México de la Colonia no tuvo un clero indígena completo. Si el colegio de Tlatelolco hubiera dado siquiera un obispo a la Iglesia de México quizá su historia no hubiera sido tan agitada.

[1] Acerca del asunto presente en su conjunto puede consultarse con fruto el excelente artículo del padre C. Bayle, S. J., "España y el clero indígena en América", en *Razón y Fe*, 10 de febrero de 1931, pp. 213-225, y 25 de marzo de 1931, pp. 521-535. Hemos de hacer frecuentes referencias a él, ya que está escrito con un diligente estudio de las fuentes, entre las cuales, por desgracia, falta la *Historia* de Mendieta.

[2] *Cf*. Nicolás León, *Los tarascos*, p. 369. *Vid. supra*, pp. 324-325.

[3] El peso de minas es una moneda imaginaria usada como unidad de contabilidad y que importaba 4.18 g de oro. *Cf*. A. Scott Aiton, *Antonio de Mendoza*, p. 73, n. 11.

[4] *Vid*. la carta colectiva, fechada en México el 15 de diciembre de 1537, en CDIAI, XLI, pp. 145-148, y Cuevas, *Documentos*, XIX, pp. 86-88.

[5] El padre Bayle (*op. cit*., pp. 214 *s*.) observa que en una época en que, salvo raras excepciones, el conocimiento del latín era patrimonio del clero, todo plantel de América en que se enseñara esta lengua debe ser tenido como un seminario. Sin embargo, el colegio de que se trata aquí es demasiado poco conocido para que nos atrevamos a dar nuestra solución en uno o en otro sentido.

[6] *Cf. Códice Franciscano*, pp. 62-65, y *supra*, pp. 184-185.

[7] Sobre este colegio puede consultarse: A. Chavero, *Sahagún*, México, 1877; Icazbalceta, *Zumárraga*, pp. 211-224; Chavero, "Colegio de Tlatelolco", en *Boletín de la Academia de la Historia de Madrid*, XL, 1902, pp. 517-529 (art. escrito en 1884 y reproducido en *Obras*, I, México, 1904, pp. 286-308), y Tomás Zepeda, *La instrucción pública en México durante el siglo XVI*, México, 1930, pp. 29 *ss*. Este autor no parece haber captado la importancia del colegio, por más que su estudio está hecho a conciencia. Otro tanto hay que decir del de Salvador Diego Fernández ("Los colegios y la cultura en la Nueva España", en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, t. VII, pp. 18-28), al menos si juzgamos por el resumen publicado en AIA (julio-septiembre de 1931, p. 468), pues no hemos podido lograr el artículo íntegro. Mi estudio "Le collège indigène de Santiago Tlatelolco", en *Études et documents*, pp. 155-160, ha de verse como una etapa en el trabajo más que como un tratado completo del asunto, por más que ya hallamos corregido en él muchos errores que se habían deslizado en la primera edición (*Les élites en pays de mission*, pp. 83-89).

[8] *Cf*, Icazbalceta, *Zumárraga*, Apéndice, p. 93; Cuevas, *Documentos*, p. 56, y Ortega, AIA, marzo-junio de 1929, p. 383. Asimismo, Motolinía, III, cap. 12, p. 215.

[9] Icazbalceta, *Zumárraga*, Apéndice, p. 99.

[10] *Códice Franciscano*, pp. 70-73, y Mendieta, lib. IV, cap. 15.

[11] Mendieta, *loc. cit.;* Cervantes de Salazar, lib. IV, cap. 25, p. 320, y Beaumont, lib. II, cap. 2, IV, pp. 91-95.

[12] *Cf*. José T. Medina, *La imprenta en México*, I, núm. 38, pp. 124-126.

[13] En ningún texto se halla la lista completa, pero parece seguro que los siete mencionados enseñaron en Tlatelolco (*cf*. Mendieta, *loc. cit.;* Moles, cap. XXI, f. 70; Daza, lib. II, cap. 21, pp. 81b-82a, y Vetancurt, III, pp. 209-211). Trinidad (lib. II, cap. 15, pp. 259 b-260 a) copia a Daza. *Vid*. Icazbalceta, *Zumárraga*, p. 218.

[14] Zorita, I, pp. 186 *s*.

[15] *Vid*. Carta de Fuenleal, en Cuevas, *Historia*, I, p. 386. Sobre la misma carta, *vid. infra*, p. 339, nota 29.

[16] Sahagún, pp. 2 y 640 (Jourdanet), Mendieta, lib. IV, cap. 15, p. 415.

[17] *Cf*. Icazbalceta, *Zumárraga*, Apéndice, p. 93, y Ortega, AIA, mayo-junio, 19-29, p. 384.

[18] Motolinía, III, cap. 12, p. 215.

[19] Mendieta, lib. IV, cap. 23, p. 447.

[20] Cuevas, *Documentos*, p. 56. *Cf*. Ortega, art. cit., p. 383.

21 "El collegio de Santa Cruz, que está incorporado en el convento de Santiago de Tlatilolco de la horden de San Francisco, a sido grande ayuda para la conversión destos naturales, por ser los colegiales dellos mesmos, y así V. M. siempre le a sustentado y hecho toda merced. Los días pasados suplicamos los rreligiosos de esta horden a V. M. fuese servido de mandar a su Visorrey hiziese rreparar el edificio deeste collegio, porque como era de piedra y todo se venía al suelo, y V. M. mandó por su real cédula así se hiziese y rreparase, y porque la cédula rrezava con Don Antonio de Mendoza y se fué al Perú en aquella coyontura, no se executo con esta vreuedad… La pedimos por amor de Nuestro-Señor: V. M. sea servido de mandar al Visorrey que es o fuere se haga este collegio por los naturales vezinos y comarcanos, pues es para sus hijos; y por estar ya casi todo caydo no duermen en el los niños sino en sus casas, y es gran inconveniente, porque se juntan tarde y pierden la doctrina que avían aprendido." (Fray Francisco de Toral y Felipe II, México, 13 de marzo de 1560, AGI, Audiencia de México, 60-2-16.) Fue en 1550 cuando el virrey Mendoza pasó al Perú.

22 No es posible fijar con exactitud la fecha. Sahagún, que es el único en dar indicaciones cronológicas, no está de acuerdo con él mismo: más de diez años después de fundado el colegio se confió su dirección a los alumnos, dice, o sea por 1547-1548, ya que el colegio se estrenó en 1536. Este régimen duró veinte años, sigue diciendo, con lo cual nos lleva a 1567-1568, y entonces se da cuenta de que el colegio había llegado a su ruina. Y en seguida agrega que fue cuarenta años después de abierto el colegio cuando se procedió a examinar la situación, es decir, en 1576.

23 *Cf*. Cuevas, *Historia*, II, p. 285, y Bayle, art. cit., p. 216.

24 Cuevas, *Documentos*, p. 3. El padre Bayle reproduce el pasaje tal vez del padre Cuevas. Claro que el autor de la carta pide la fundación de una universidad, pero el pasaje tiene su interés por la importancia que da a los indios.

25 Mendieta, lib. IV, cap. 15, p. 414. Vetancurt, p. cit. y III, p. 95. No hay utilidad ninguna en suponer, como Chavero (*Sahagún*…, pp. 13 *ss*. y *Colegio de Tlatelolco*, p. 520), una fundación un tanto anterior a la inauguración solemne del plantel; los estudiantes que hablaron latín ante el Virrey en 1535, si tal información es exacta, serían los del padre Basaccio y bien puede ser que hayan querido exhibir ante Mendoza sus talentos para mostrarle no la utilidad del instituto, sino el interés del proyecto.

26 Mendieta, lib. IV, cap. 15, p. 414, y Sahagún, ed. de 1938, III, p. 90. *Cf*. S. Aiton, *Antonio de Mendoza*, p. 95, n. 2 y pp. 105 *s*.

27 "… acordasteis los indios hiciesen un colegio en la parroquia de Santiago… y escogisteis hasta sesenta muchachos de ellos…" (Icazbalceta, *Zumárraga*, p. 212).

28 Carta parcialmente citada por Cuevas, *Historia*, I, p. 386. *Cf*. Zepeda, *op. cit*., p. 30. *Vid*. también el pasaje de Herrera que trae el padre Bayle, art. cit., p. 216, n. 6.

29 Cuevas, *Documentos*, p. 59.

30 Carta de Carlos V desde Valladolid, de 23 de agosto de 1538, a los obispos de México, Guatemala y Antequera, al provincial de los franciscanos y al Virrey, en García, *Clero*, XXIII, pp. 49 y 52 *s.;* XXIV, pp. 54 *s*., y XXX, pp. 61 *s*.

31 Icazbalceta, *Zumárraga*, pp. 220 *s*., y Cuevas, *Historia*, I, pp. 388 *s*. *Cf*. Zepeda, *op. cit*., p. 36.

32 Motolinía, III, cap. 12, p. 215.

33 Mendieta, lib. IV, cap. 23, p. 447. *Cf*. *Revue d'histoire franciscaine*, julio de 1925, p. 438, n. 1.

34 El texto de este prefacio fue reproducido por el Conde de la Viñaza en su *Bibliografía*, pp. 59-64. La carta de Valeriano se halla en la p. 60.

35 [Aunque el valor de la carta está en su buen latín, traducimos su tenor en utilidad de quienes ignoran esa lengua: "Este correo lleva a V. P. lo que me mandaste traducir. A la verdad no sé si fui feliz al hacer la traducción. Muchas cosas hay plenas de sentido, de manera que no sé en qué mejor forma puedan traducirse. Si error hay, te suplico me perdones. Y también que pongas tu respetable censura, así como que disimules con estas tan mal formadas letras, pues más bien parecen borrones que letras. Y no debe parecer esto de admirar a V. P., pues mis

manos están ya vacilantes, nublados mis ojos y tapiadas mis orejas. Una y otra vez te ruego me perdones. Dios óptimo máximo conceda a tu paternidad larga vida. De México. Amantísimo tuyo, aunque indigno de serlo, Antonio Valeriano." (T.)]

36 Sahagún, nota ya citada, ed. de 1938, III, p. 89.

37 *Cf*. Pou, *op. cit*., p. 23, RMHE, p. 299; *Revue d'histoire franciscaine*, julio de 1925, pp. 437 *s*., y *Études et documents*, pp. 181 *s*.

38 *Cf*. Bayle, art. cit., p. 219.

39 *Cf*. su carta de 11 de febrero de 1551 en Cuevas, *Historia*, I, p. 201, n. 8.

40 *Cf*. Icazbalceta, *Zumárraga*, p. 219.

41 *Cf*. Cuevas, *Historia*, I, p. 368.

42 Icazbalceta, *Zumárraga*, Apéndice, p. 137, y Cuevas, *Documentos*, p. 107. [La frase latina dice: "… propenden más al matrimonio que a la continencia".] Acerca de la empeñosa preocupación de Zumárraga sobre los recursos, *vid*. Icazbalceta en su *Biografía*, pp. 215-217.

43 En uno de los capítulos siguientes estudiaremos este proceso.

44 El texto en Cuevas, *Historia*, I, pp. 388 *s. Cf*. Zepeda, *op. cit*., pp. 36 *s*.

45 Carta dada a luz pública por Pérez Bustamante, *Mendoza*, doc. XIX, pp. 190-192. *Cf*. Cuevas, *Historia*, II, p. 252.

46 Sahagún, nota citada. Ed. de 1938, III, p. 88.

47 Texto en Cuevas, *Historia*, I, pp. 389 *s. Cf*. Bayle, art. cit., pp. 221 *s*.

48 *Vid. Códice Franciscano*, p. 71. *Cf*. Zepeda, *op. cit*., p. 38.

49 *Cf*. Pérez Bustamante, *Mendoza*, p. 136, y Cuevas, *Historia*, I, pp. 390 *s*.

50 Sahagún, nota citada, ed. de 1938, III, pp. 88 *s*. Es verosímil que se refiera el padre Acosta al colegio de Santiago cuando escribe: "Gran orden y concierto era este de los Mejicanos en criar sus hijos, y si ahora se tuviese el mismo orden en hacer casas y Seminarios, donde se criasen estos muchachos, sin duda florecería mucho la cristiandad de los Indios. Algunas personas celosas lo han comenzado, y el Rey y su Consejo han mostrado favorecerlo; pero no es negocio de interés, va muy poco a poco, y hácese fríamente" (*Hist, nat. y moral*, libro VI, cap. 27).

51 Ponce, I, pp. 22-23.

52 Nos es mal conocido el llamado Colegio Indio de San Miguel fundado, a lo que parece, por fray Juan de San Miguel en Guayangareo (Morelia) (*cf*. N. León, *Los tarascos*, p. 369), pero es muy poco verosímil que haya sido para estudios secundarios.

53 Lib. IV, cap. 25, p. 320. Hizo notar este pasaje el padre A. López en AIA, marzo-abril de 1925, p. 226 (*Cuestionario histórico: Escribió Fr. Toribio de Motolinía una obra intitulada "Guerra de los indios de la N. E. o Historia de la conquista de México"*, pp. 221-247).

54 Texto cit. en Cuevas, *Historia*, I, p. 390.

55 *Vid. supra*, p. 217.

56 *Cf*. Icazbalceta, *Zumárraga*, p. 124, y Lemmens, *Geschichte der Franziskanermissionen*, p. 222. Acerca del padre Daciano, *vid*. Muñoz, pp. 395-397, y las notas del padre A. López. Por los años 1550-1553, el padre Daciano escribió a lo que parece una *Declamación del pueblo bárbaro de los indios* que habiendo recibido el bautismo, desean recibir los demás sacramentos. El padre Streit piensa que aquella obra de Gaona, *Antidota quarundam Propositionum cujusdam famigeratissimi Theologi*…, México, 1553, es una respuesta a otra publicación más importante del padre Daciano, de la cual ni siquiera el título conocemos (Streit, BM, I, pp. 107-109).

[57] Evidentemente a esta controversia alude Mendieta, lib. IV, cap. 23. Cita el nombre del padre Gaona, pero al padre Daciano velada y desdeñosamente lo designa con estas palabras: "Un gran letrado extranjero de los reinos de España que pasó a estas partes…"

[58] *Cf*. Scott Aiton, *Mendoza*, p. 95, n. 35. El texto está citado por Pérez Bustamante, *Mendoza*, p. 136.

[59] Mendieta, lib. IV, cap. 23, p. 448.

[60] Sahagún, nota citada, ed. de 1938, III, p. 81.

[61] Lorenzana, *Concilios provinciales*, pp. 105-107.

[62] *Códice Franciscano*, p. 110.

[63] Icazbalceta, *Zumárraga*, Apéndice, p. 119. *Cf*. Cuevas, *Historia*, I, pp. 430 *s*.

[64] *Ibid*., p. 124. *Cf*. Cuevas, *Historia*, II, p. 165, y Lemmens, *Geschichte* …, pp. 220 *s*.

[65] "Que los nacidos en esta tierra no rreciban el áuito sino fueren españoles meros y de veinte años de hedad y que solo nuestro padre provincial pueda dispensar en esta acta, y esto con muy vrgentes causas y pocas veces" *(Actas capitulares)*. Pensamos que la facultad de dispensar se refiere tanto a la edad como al mestizaje, pero no hay lugar para deducir que pudiera extenderse a la admisión de los indios.

[66] Muñoz, p. 404. Dice la frase íntegra: "Era tanta su virtud y tan ejemplar su vida, que trataron hacerle fraile profeso, aunque no hubo efecto, por ser Indio."

[67] Sahagún, nota citada, ed. de 1938, III, p. 81. Tal vez la alusión de Ponce (I, pp. 170 *s*.) se refiere a este ensayo de monjas. Cuando pasó por Tlalmanalco vivían allí algunas de las religiosas.

[68] *Idem,* p. 83.

[69] Motolinía, II, cap. 8, p. 132.

[70] No pensamos que se habla de indios, sino de criollos en el alegato hecho por fray Maturino Gilberti contra don Vasco de Quiroga (*Libros y libreros*, p. 26): "Item, que ordena a mancebos idiotas nacidos acá y criados entre los pechos de las indias…" Por lo demás, es muy difícil separar la verdad del error en esta requisitoria de Gilberti. También de la cédula que transcribimos en *Études et documents*, p. 101, n. 10, de fecha 24 de junio de 1560, resulta que Montúfar es acusado de haber ordenado mestizos. ¿Qué fundamentos tenía esta acusación? Hay que señalar el hecho de que sea generalmente admitido que el segundo obispo de Michoacán (1567-1572), don Antonio Ruiz Morales, ordenó al cacique don Pablo Caltzontzin, y que éste fue el primer indio elevado al sacerdocio (Icazbalceta, *Zumárraga*, p. 124, y Cuevas, *Historia*, II, p. 77). Pero es un hecho tardío y aislado.

[71] Motolinía, III, cap. 15, p. 230.

[72] Carta a Carlos V, de México, a 27 de agosto de 1529, en CDIAI, XIII, Madrid, 1870, pp. 133 *s*. A pesar de la fecha, creemos que es la misma tentativa indicada por Sahagún; hay que notar que las devotas de que habla Zumárraga se hallan bajo la dirección de una española y no de una india; fuera de que escribe: "aunque no son monjas profesas, por ser como indias, ay clausura", lo cual indica que ya no se tenía intención de recibir monjas indias.

[73] Ponce, I, p. 171.

[74] Mendieta, lib. IV, cap. 22, pp. 442 *s*.

[75] Motolinía, II, cap. 8.

[76] Motolinía, *idem*, y para Lucas y Sebastián, Muñoz, lib. IV, cap. 22, p. 445.

[77] *Vid*. Mendieta, lib. IV, caps. 22 y 23. Cuevas, *Historia*, II, pp. 453-457, y III, pp. 499 *s*., 537 y 542-544, ya para el siglo XVII.

[78] A. J. de Ribadeneyra, *Manual Compendio de el Regio Patronato Indiano*, Madrid, 1755, cap. XIII, par. XXX, p. 273. Ya había sido señalada esta grave laguna por el padre Hounder, *Der einheimische Klerus*, pp. 20 *ss*.,

y por el padre Schmidlin, *Katolische Missiongeschichte*, p. 358. Por desgracia, el padre Hounder simplifica demasiado la cuestión, de manera que la hace injusta para con los misioneros. También el padre Cuevas hace resaltar el error a propósito de la fundación del primer convento de religiosas indias, o sea el de Corpus Christi, en 1724 (*Historia*, IV, p. 189), pero sin darle toda la importancia debida, según creemos.

[79] Cuevas, *Historia*, III, p. 174.

[80] *Geografía de México*, p. 3.

[81] *Cf*. Cuevas, *Historia*, III, p. 110.

Libro Tercero

CONCLUSIONES

I. DIFICULTADES INTERNAS DEL APOSTOLADO

Fuerzas de resistencia que hubieron de superar los misioneros. 1. Dificultades dentro de las órdenes mismas: ejemplo de la misión agustina. Dificultades de las órdenes unas con otras; rivalidad entre franciscanos y dominicos. Solución de estos conflictos. Dificultades con los ordinarios. Quejas de los obispos contra el clero regular. Privilegios pontificios de los religiosos; lucha de influencias. Quejas de los religiosos contra los obispos. Significación y alcance de estas desavenencias. Clero secular y clero regular; sus disensiones. Querella sobre los diezmos. 2. Participación de las autoridades temporales en las disputas religiosas. Malos influjos de los laicos en la marcha de la evangelización. La Primera Audiencia; sus abusos y conflictos con Zumárraga. Conducta de los virreyes: simpatías de don Antonio de Mendoza y don Luis de Velasco hacia el clero regular; causas de estas simpatías. Verdadera importancia de estas dificultades interiores.

VARIAS veces hemos ido indicando en el curso de nuestro estudio, esparcidos por todo el trabajo, los diversos obstáculos que hallaron los religiosos mendicantes en su obra evangelizadora. No bastan, sin embargo, esas observaciones dispersas para dar el concepto cabal de todas las dificultades que tuvieron que combatir: ya en el seno de cada orden, ya entre una orden y otra, ya con el episcodado y el clero secular, ya con el poder civil. Y al lado de estas dificultades interiores, la resistencia que en el medio externo les oponían las religiones y supersticiones paganas.

Para dar un fallo acerca de su obra no basta haber visto el lado positivo: es necesario considerar también los elementos negativos, las fuerzas de resistencia que hubieron de superar. Trataremos de dar aquí un cuadro general de ellas.

1

Las primeras dificultades nacen de los misioneros mismos. No hay para qué insistir en las deficiencias, sea intelectuales, sea morales, de algunos religiosos. Sabemos, por un documento que está fuera de toda sospecha, nada menos que por una constitución del papa Gregorio XIII, de 14 de mayo de 1578, que llegó a suceder varias veces que franciscanos, tanto de la Nueva España como del Perú, colgaran el hábito para regresar vestidos de seglares a la Península, después de haber trabajado en enriquecerse con mayor actividad que en la salvación de sus ovejas.[1] Tales miserias son de todos los tiempos y de todas las regiones. Puede decirse que representan un obstáculo normal que se opone a la obra de apostolado. Fuera de esto, en el seno mismo de las comunidades no siempre hubo coordinación de miras y actividades. Íntima y estrecha pudo ser la cooperación en los comienzos, cuando el número de misioneros era aún escaso; pero a medida que fue creciendo, con la llegada sucesiva de expediciones apostólicas, y se fueron erigiendo las custodias y misiones en provincia, se hizo más compleja la organización y también la jerarquía, mutliplicándose así cargos y funciones. Comenzaron entonces las divergencias de opinión, la oposición de modos de ver las cosas o de temperamentos naturales, la incompatibilidad de caracteres, la rivalidad de personas, las

abiertas rivalidades hostiles. Hicieron su aparición las divisiones en grupos antagónicos, en escuelas enemigas. El elemento nuevo estaba contra el antiguo; el partido favorecedor de los indios contra el partido adverso a ellos. Brotaron, al mismo tiempo, querellas e intrigas, enemigas pérfidas ambas de la vida espiritual, en las cuales los misioneros habían de gastar estérilmente buena parte de sus fuerzas, de su talento y de su tiempo. Todo esto llegó a ser solapadamente una cadena de escollos con que vino a chocar la obra evangelizadora. Ya vimos antes el antagonismo entre los franciscanos en el problema del clero indígena; vimos igualmente, como algo más característico de estas internas dificultades, la encarnizada oposición a la obra laboriosa de Sahagún, verdadera hostilidad dentro de su orden que consiguió inutilizar casi sus trabajos, al menos para su tiempo. Sólo vamos a agregar aquí un ejemplo más, tomado ahora de otra orden: hablamos de los incidentes que rodearon, en 1563, la inspección de la provincia de agustinos hecha por fray Pedro de Herrera, y cuyo expediente en parte tuvimos la buena suerte de desempolvar.

Aunque la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México formaba por sí un organismo distinto, en cierta medida siguió manteniendo dependencia de la provincia de Castilla y Andalucía. En 1562 el superior de ésta comisionó al sevillano padre fray Pedro de Herrera para que visitara México en calidad de vicario general. El padre Herrera llegó a la Nueva España indudablemente en el otoño de 1562.[2] Encontró desde luego violentísima oposición. Unos religiosos se declararon en contra de la jurisdicción que el provincial de Castilla pretendía tener en la provincia mexicana; otros, de costumbres turbias, se mostraron temerosos de una investigación de sus vidas, seguida de los consiguientes castigos. Un grupo, no grande, formado por el vicario provincial, fray Juan de San Román, sustituto de fray Agustín de la Coruña, provincial a la sazón en España, y por los definidores fray Antonio de San Isidro y fray Antonio de los Reyes, rehusó reconocerlo como visitador, no retrocediendo ni ante las injurias ni ante la difamación. Con todo esto, el padre Herrera, sostenido por la mayoría de los religiosos, emprendió la inspección sin dejarse intimidar. Visitó, en primer término, el convento de México, cuyo prior era precisamente fray Antonio de San Isidro. El padre San Román pretende que el prior fue víctima de ciertas calumnias ante el visitador Herrera, en especial de la perfidia de fray Esteban de Salazar, "homo maledicus". Pero en este caso el padre San Román es testigo sospechoso. Todos los textos que conocemos son agobiadoramente adversos a fray Antonio de San Isidro. Todos están acordes en afirmar que su gobierno era un desastre, aparte de que él era persona poco edificante, con mala reputación muy bien fundada. Se dedicaba a hacer negocios en grande y había traído consigo, al venir de España, una concubina, que le había dado una hija: "hombre carnal, propietario, gran mercader… de mala fama", escribe Herrera. Y no contento con haber escandalizado a la ciudad con su mala conducta, había conquistado sus dignidades a fuerza de intrigas. El visitador lo depuso de su cargo y resolvió remitirlo a España. En espera de que partiera la flota, le mandó encarcelar. Esto dio origen a un embrolladísimo conflicto con el iracundo doctor Anguis, provisor del arzobispado, que reclamaba al prisionero, y en este conflicto, como era natural, el padre San Román estaba en contra del padre Herrera. Por lo que

toca al preso, fray Antonio de San Isidro, logró escapar de la prisión y se embarcó para España, acompañado de fray Antonio de los Reyes, que al parecer era de su misma calaña, y que llevaba el encargo de los rebeldes de lograr el regreso del visitador a la Península y la completa autonomía de la provincia de México. No se arredró el padre Herrera y siguió luchando contra mil dificultades. El Virrey y la Audiencia le eran hostiles, lo cual envalentonaba a los revoltosos. Uno de éstos, cuya vida distaba mucho de ser intachable y que se había enterado de que el visitador estaba al tanto de sus fechorías, aun cuando todavía nada le hubiera dicho, se metió a la celda del padre Herrera y le cortó rabiosamente la cara con un cuchillo, y quién sabe adónde hubiera llegado si no es por algunos frailes que se presentaron y, tras momentos de estupor, lo sujetaron y pusieron en juicio. No obstante, el visitador siguió con perseverancia su comenzada empresa. En enero de 1563 había presidido una reunión en Totolapan, en la cual suspendió del oficio al padre San Román; el 8 de mayo fue a Epazoyucan a presidir el capítulo de la provincia y procuró que fuera declarado inhábil para ser elegido a cualquier dignidad.

Quien se llevó el triunfo, al fin de cuentas, fue el padre San Román, pues apeló al general de la orden, con el apoyo del Virrey, que a una con él pedía que el visitador regresara a España y que la provincia de México quedara totalmente desligada de la de Castilla. El general, en consecuencia, nombró visitadores, en lugar del padre Herrera, a los frailes Diego de Salamanca y Miguel de Alvarado, ambos en España entonces. Fray Pedro de Herrera salió de México en 1564 y la sanción impuesta a San Román en Epazoyucan quedó sin efecto. ¿De qué lado se hallaba la justicia y el derecho en este conflicto? Nosotros creemos, en vista de nuevos documentos, que en lo general se procedió con demasiada severidad en contra de Herrera y que a él no se debe echar en cargo los mayores errores. Pero no es de nuestra incumbencia distribuir aquí baldones o alabanzas.[3] Terminaremos observando tan sólo que tales discordias internas fueron relativamente raras. Mucho mayores y más graves surgieron las querellas de una orden contra otra y las desavenencias con los obispos y el clero secular.

Muy temprano hallaron medro las divisiones entre órdenes, pues ya en sus instrucciones de 1536 la Reina recomendaba al virrey Mendoza que les pusiera coto.[4] Se mostraron, primeramente, entre franciscanos y dominicos, llegados éstos en 1526 y ya en tensión con aquéllos. Cuando el conflicto con la Primera Audiencia (1529-1530), los dominicos se opusieron al obispo Zumárraga y sus hermanos de orden. Tal vez dio pábulo a tal indisposición el ver con envidia el favor que los franciscanos gozaban y el número, relativamente abundante, de sus conventos. Por mucha que haya sido la intimidad entre Zumárraga y fray Domingo de Betanzos, en nada ayudó a que las relaciones fueran afables. Al contrario, precisamente por esta amistad el padre Betanzos resultó sospechoso en el seno de su orden, hubo de soportar hostilidades de su prior y se vio forzado a partir para Guatemala en busca de una atmósfera menos adversa.[5] Los dominicos echaban la culpa a los franciscanos de la mala acogida que solían recibir de los indios cuando iban a tomar posesión de los conventos que éstos les habían cedido.[6] Por

lo demás, tenemos un monumento característico de esta mala inteligencia reinante entre los hijos de Santo Domingo y los de San Francisco: es la carta del dominico fray Andrés de Moguer al Consejo de Indias en contra de los franciscanos. Acusa en ella a los frailes menores de querer guardar para ellos las tres cuartas partes del país, a pesar de ser pocos en número, y de no dejar que dominicos y agustinos se establezcan en regiones carentes de sacerdotes.[7] Pero los agustinos, a su vez, no estaban a salvo de toda inculpación, pues al dejar la parroquia de Ocuituco, después de un conflicto con Zumárraga, dijeron abiertamente que si el obispo quería mudar el cura secular por franciscanos, ellos "los echaran a lanzadas".[8]

En 1556 la Corona creyó su deber renovar su orden al Virrey, entonces Luis de Velasco, de que hiciera las paces entre las tres órdenes, "por las grandes diuisiones que entre ellos auía sobre quien abarcara más prouincias, pueblos y lugares de estos naturales…"[9] Se pusieron de acuerdo las órdenes, pero de la manera menos esperada: se tomó la resolución de que ninguna entrara en pueblos que otra orden administraba, si no era con autoridad formal de ésta. Montúfar, con justicia indignado de tal decisión, se expresa así en vehementes y pintorescas palabras: "¿Qué más endiablado capítulo que éste y aún no muy seguro de cristiandad —presupuesto que ninguna Orden puede dar recado de doctrina y sacramentos a la quinta, décima y veintena parte que tiene a su cargo—; qué ley de cristiandad es que no pueda entrar otra Orden ayudarle ni obispo pueda darle quien le ayude ni una orden dará licencia a que entre otra ayudarle, sino que lo defienden como si fuesen propios vasallos suyos, y a las vezes lo an defendido con esquadrones de Indios de ambas partes?" [10] Pero era tarde para escribirlo: ya una real cédula de 1º de agosto de 1558 había confirmado el acuerdo que tomaron las tres órdenes.[11]

Esta manera de imperialismo tenía para el apostolado desastrosas consecuencias y fue una de las raíces de queja que siempre elevaron los prelados para impugnar a los religiosos. El doctor Anguis, muy adverso a las órdenes religiosas, pero que, precisamente por serlo, resume con bastante fidelidad los motivos de queja de los obispos, contra los cuales usa también de severidad, afirma que la principal preocupación que los frailes tenían era administrar los sacramentos sin autoridad del obispo ordinario, edificar casas y monasterios, y ocupar el mayor número de regiones que pudieran.[12] Es bien preciso Montúfar en su informe de 1556: conventos en que sólo hay dos religiosos residentes tienen que visitar un territorio hasta de casi treinta leguas y ver por la salud espiritual de más de cien mil almas; no hay que decir que el resultado es que se pasen algunos pueblos varios meses sin ver al sacerdote. Él había conocido en su arquidiócesis algunos que llevaban cinco años sin haber sido visitados. Y estas visitas tan raras eran además muy rápidas: el tiempo preciso para celebrar la misa, administrar algunos bautismos, bendecir algunos matrimonios. Aparte de que los religiosos se disputaban las regiones fértiles y agradables, en que se acomodaban con abundancia, y edificaban convento tras convento en tanto que desamparaban las comarcas estériles o malsanas,

dejando a sus habitantes en el más completo abandono. En el arzobispado de México, uno de los mejor dotados y más cristianizados, llega a suceder que haya indios que se pasen años sin confesarse y algunos que jamás lo hagan. ¿Cuál podría ser la situación en aquellas regiones en que no ven al sacerdote o al religioso sino cada treinta años? [13]

A este cargo de negligencia en sus deberes misionales se agregaba la tacha de ignorancia: Montúfar afirma que en obediencia a un mandato de su provincial el prior de los agustinos le presentó un día, para que les confiriera el diaconado, a veinticuatro religiosos, tan ignorantes que solamente dos de ellos sabían latín y muchos ni siquiera podían leerlo.[14]

El doctor Anguis, al contrario, exagera: precisamente acusa a Montúfar de haber conferido las órdenes a religiosos incapaces de decir misa, y aun afirma que muchos de estos candidatos al sacerdocio eran antiguos comerciantes y “hombres totalmente idiotas y faltos de letras”; no bien comenzado su noviciado, se les ordenaba y se les ponía a confesar.[15]

He aquí otro grave cargo: brutalidad en el trato a los indios. La Junta Eclesiástica de 1539, como ya vimos, prohibió apresarlos y azotarlos. Nos limitaremos a un solo ejemplo. En 1561 Montúfar y el obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, abrieron pleito a los religiosos de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín por “haber adquirido cierta jurisdicción de territorios y dar malos tratos a los Yndios”.[16] Los religiosos, escribía el obispo Quiroga, “han hecho y hazen muchos malos tratamientos a los Yndios con muy gran souerbia y crueldad, porque si no hazen lo que ellos quieren los deshonran, y por sus propias manos les dan de coces *[sic]* y remesones y después los hacen desnudar y los zotan cruelmente, y después los hechan en carzeles en prysión y zepos muy crueles, cosa de muy gran lástima de oyllo y muy mayor de vello…”[17] Específicamente, dos frailes franciscanos, Francisco de Ribera y Juan de Quijano, dispusieron aprehender a un indio cuyas palabras les habían desagradado, lo hicieron atar a una columna por manos y pies, y lo mandaron cruelmente azotar: hubo necesidad de que el teniente de alcalde mayor de Toluca fuera a librarle.[18]

Sin embargo, el campo de mayores luchas entre obispos y frailes era el de su influencia en el pueblo. Hay que buscar la causa de la indisposición de los prelados con los religiosos en la situación creada por la bula de Adriano VI *Exponi nobis*, y en las prescripciones ulteriores de los pontífices. Hemos visto ya cómo los papas concedieron a los mendicantes todos los derechos y facultades de párrocos y les dieron la consiguiente autorización para administrar los sacramentos. Cuando el Concilio de Trento hizo la organización parroquial vigente hoy día y reservó a los párrocos únicamente el derecho de administrar los sacramentos a los fieles, una nueva bula de Pío V, también *Exponi nobis* (1567), vino a confirmar las decisiones de sus predecesores y, atenta la insuficiencia del clero secular, dio licencia a los religiosos de que administraran los sacramentos aun sin autorización del obispo ordinario.[19] Los religiosos naturalmente estaban muy pagados de estos privilegios que tan enorme poder les confería y solamente pensaban en ensancharlos y, con el cariño y autoridad que entre los indios gozaban,[20]

habían ido hasta el abuso en sus derechos y se erguían frente a los obispos como una potencia autónoma. Ésa era la situación, al menos si nos fundamos para conocerla en las quejas e inculpaciones incesantes de los obispos, particularmente de Montúfar. Ya en 1532 un hombre tan discreto y ponderado como Fuen-leal escribía que los dominicos y los franciscanos tenían la pretensión de ejercer los oficios de obispos.[21] En 1537 los obispos de México, Oaxaca y Guatemala declaran que los religiosos se tomaban la licencia de hacer dispensas en casos que los obispos no osaran hacerlo, y que era prejuicioso en extremo y contrario a la dignidad episcopal que los frailes pudieran tener, según lo parecía, mayores facultades que los obispos. Agregaban que no contentos con la apariencia, los religiosos decían a boca llena que ellos estaban sobre los prelados, sacando a relucir ostentosamente sus privilegios cuando el obispo les enviaba algún visitador, y amenazando a éste con meterlo a la cárcel si trataba de estorbar que maltrataran a los indios y edificaran conventos donde de nada servían, y concluían que, una vez que habían acabado de pelear con la Audiencia, querían habérselas con ellos, para ser los amos únicos.[22] Debe advertirse que los obispos mismos dicen que esto lo hacía una minoría de los religiosos. Pero dos años adelante de nuevo alzan la voz contra la indisciplina de los regulares, que más estorban que ayudan a los ordinarios,[23] así como contra las muestras de respeto, exageradas a su juicio, que los indios daban a los frailes: les barrían los caminos, les alzaban arcos triunfales mejores que para las procesiones o recepción de obispos, y piden que los indios sólo se arrodillen para recibir la bendición episcopal, y basta con que besen la mano o el hábito a los simples sacerdotes o religiosos.[24]

El doctor Anguis resume todos los motivos de queja que los obispos tenían de los regulares: administrar los sacramentos sin su licencia, construir suntuosos monasterios sin su parecer y a veces infringiendo su prohibición, tomar para instalarse en ellas las casas en que el prelado había puesto clérigos seculares, abrir procesos y dar sentencias, a menudo ridículas; casar y separar a su capricho, conceder dispensas aun en casos gravísimos, hacer y deshacer en asuntos que ni los obispos pensarían jamás de su incumbencia, decir a boca llena que ellos son los amos y sacar siempre a relucir sus privilegios pontificios, a veces de modo provocativo.[25] La correspondencia de Montúfar está plagada, diríamos más: está formada de tales inculpaciones. Los frailes nombran alcaldes y regidores indios, dan órdenes y mandatos a los corregidores, meten a la cárcel y sacan de ella a su antojo, con violación de la real justicia.[26] Tienen la pretensión de que se les confíen en todo y por todo las diócesis, relegando a los obispos al carácter de prelados *in partibus*, “obispos de anillo”, sin jurisdicción alguna, con el único oficio de dar órdenes y ejercer las funciones que exigen consagración episcopal.[27] Fomentan la rebeldía entre los fieles y les aconsejan que no hagan caso de los obispos. Dejan de leer en público y no dan a conocer las cartas, censuras y demás documentos oficiales que los ordinarios mandan.[28] Lo que resulta de todo esto es que los indios no conocen a sus prelados y que un lego de San Francisco tiene mayor poder que el arzobispo de México,

y el obispo, en fin, no tiene más autoridad que un pobre sacristán.[29] Por su parte el obispo de Michoacán viene a parar en la conclusión, en 1561, de que los religiosos se han constituido en amos y señores absolutos, tanto en lo espiritual como en lo temporal.[30] Fray Juan de Medina Rincón, ya obispo de Michoacán, confiesa no sin amargura: "Siendo religioso, simple prior de un convento, tenía yo más bríos y audacia para proveer que ahora que soy obispo."[31] Y no parece dudoso que una de las razones que pesaron en el ánimo de Montúfar para convocar los dos primeros concilios, en 1555 y 1565, fue precisamente tratar de reglamentar la actividad de los religiosos y limitar su independencia.[32]

Naturalmente que los religiosos no dejaban de tener sus motivos de queja de los prelados. Los acusan de no visitar sus diócesis,[33] de ignorar la lengua de sus fieles y no conocer sus necesidades y miserias,[34] de agobiar de cansancio a los indios haciendo que les lleven en litera por montes y valles, de difamar a los frailes,[35] de intentar quitarles a los indios para darlos a los clérigos seculares,[36] de rehusarse a conferir las órdenes a los suyos que aspiran al sacerdocio[37] y de estorbarles la administración de los sacramentos.[38] Montúfar y también Quiroga fueron los blancos de los ataques de los religiosos: el comisario general de los franciscanos, fray Francisco de Mena (1553-1556), nos ha dejado una requisitoria estrechamente hostil, tan estrechamente hostil que pierde su valor como testimonio;[39] en 24 de enero de 1560 los franciscanos de Michoacán se quejaban con Felipe II de que el obispo de su territorio no los dejaba administrar los sacramentos, y tales vejaciones les hacía que muchos de ellos preferían regresar a España, con grave detrimento de los trabajos apostólicos;[40] ese mismo año, los agustinos le abrían pleito a él y a su clero por "los malos tratamientos y vejaciones" de que pretenden haber sido víctimas.[41] Por fin, fray Maturino Gilberti, en 1563, hace pública una requisitoria de extremada violencia: inculpa a Quiroga de agotar a los indios con el trabajo de su catedral, "que nunca terná fin", y que es de excesiva suntuosidad; de encarcelar y maltratar a los indios, de no hacer justicia a nadie, de favorecer a los infieles chichimecas, enemigos feroces de los cristianos; de no respetar los privilegios que los pontífices han concedido a los religiosos, de atentar contra ellos procesos, sin oírles siquiera, por puros chismes domésticos; de ordenar mancebos idiotas y de expresar públicamente toda clase de injurias en contra de los religiosos.[42]

De todos estos primores que se lanzan a la cara unos y otros habrá que recoger tanto como lo que hay que desechar. Sobre estos dimes y diretes sólo tenemos la información de los mismos que en ellos se hallaban enredados, lo cual los convierte en juez y parte a un tiempo. Conviene en todas estas diatribas considerar los rencores, suspicacias, exageraciones e ilusiones de uno y otro grupo. Por tanto, no vamos a dar aquí el fallo y lo más probable es que, como sucede generalmente, de una y de otra parte se encuentren los errores. Bien claro está que, por un lado, el amor propio de las órdenes y el espíritu de anarquía de los religiosos, y por el otro la intransigencia puntillosa, quisquillosa y

susceptible de los obispos, a quienes Anguis mismo echa en cara no haber procurado la concordia,[43] no podían crear un ambiente propicio a la colaboración leal y armónica. Todo era disputas, quejas, querellas y procesos. Y como en ambos bandos había personalidades robustas, de vivas pasiones y fáciles en encenderse, la lucha tocaba a veces en frenesí. Crudamente lo dice el doctor Anguis, sin morderse la lengua, como es su modo de expresarse: "De lo tocante a hacer edificios y casas de monasterios han sucedido mayores escándalos que de ninguna otra cosa, en especial en este arzobispado [de México] y en el obispado de Michoacán. Muchas veces han venido a las manos frailes y prelados, los unos por ocupar más tierra y los otros por echarlos de ella… altercando de suerte que con ello tienen los unos y los otros escandalizada toda la tierra." [44] Ya vimos antes cómo los agustinos en Ocuituco amenazaban a los franciscanos con "echarlos a lanzadas". Rasgos análogos hallamos en el conflicto tragicómico en que se vieron envueltos en 1565 los agustinos con el tempestuoso obispo de la Nueva Galicia, fray Pedro de Ayala. Los agustinos pretendían fundar un convento en Guadalajara, donde ya los franciscanos se hallaban establecidos; el obispo les negó la autorización, pensando que el número de sacerdotes que moraban en la ciudad era más que suficiente, y porque también estaba mandado que no se estableciera una orden en un lugar donde ya estaba trabajando otra. Los agustinos, resueltos a no alzar el campo, se instalaron en una *posada*, a la cual decoraron con el nombre de convento, y, contrariando las disposiciones del Concilio de Trento,[45] se pusieron a decir misa, predicar y confesar sin permiso del obispo Ayala. Quiso éste echarlos por la fuerza, pero la Audiencia le negó su concurso. Y los frailes, parapetados en su posada, con armas y arcabuces, con todo un ejército auxiliar de laicos, se mofaban de los rayos episcopales.[46] Hay que agregar, sin embargo, que el obispo Ayala favoreció poco después la fundación de un nuevo convento franciscano, como que él mismo era franciscano. Con este hecho vemos que bajo capa de rivalidad entre obispos y regulares, reaparecía a veces el antagonismo entre las órdenes. Muchos obispos de la Nueva España en el siglo XVI pertenecían a una de las tres órdenes; fácil es dar ejemplos: franciscanos eran Zumárraga, Ayala, Hojacastro; dominicos, Garcés, Montúfar, Alburquerque; agustino, Medina Rincón. Por muy hostiles que fueran a los privilegios de los religiosos, siempre se veían tentados de llevar el agua a su molino, favoreciendo a la orden cuyos hijos eran, a costa de las otras dos. Es evidente que esto no podía servir a la concordia. Espíritu análogo se nota en los prelados salidos del clero secular, tales como Quiroga y Ruiz Morales. No era ya la fuente de sus resistencias a los frailes solamente el amor al decoro episcopal y la defensa de sus derechos, sino un sentido de solidaridad y la defensa del clero a que habían pertenecido, más maleable y bajo férula, por otra parte.[47]

Tampoco aquí hallamos elemento alguno de concordia, puesto que el clero secular se mostraba siempre adverso a los regulares. En sus críticas a los clérigos eran tan vehementes los frailes como en sus invectivas a los prelados: los del clero secular, en el pensamiento de ellos, ignoraban las lenguas de los indios y creían que todos sus deberes

apostólicos quedaban cumplidos con sólo celebrar la misa; eran causa de la ruina de los pueblos por la vida costosa que llevaban, con tantos huéspedes y amigos que sostenían; se entregaban a los negocios seculares y descuidaban corregir los vicios y los pecados de los indios, con tal que les ayudaran en sus asuntos;[48] más se ocupaban de cazar y divertirse que de enseñar el catecismo.[49] Llegan a acusarlos de inhabilidad y simonía, como en la carta de los franciscanos de Michoacán a Felipe II,[50] y en la requisitoria de Gilberti.[51] Éste, en particular, se empeñó en vehementes ataques contra los clérigos seculares: si hemos de dar crédito a las piezas de su proceso, anunció a los indios que pronto vendrían sacerdotes que tratarían de pervertir su fe y de engañarlos en su doctrina, de suerte que para salvarse tendrían que ser fieles a los frailes de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín, no haciendo caso de los nuevos.[52]

Al parecer, es verídico que la mayoría de los clérigos seculares no eran de vida muy recomendable. Claro que no podemos tomar como fundamento para pensar así el proceso seguido a Diego Díaz, cura de Ocuituco. Éste, no satisfecho con entregarse a la disolución con las indias, llegando a vivir maritalmente con su propia hija, se entregaba a bufonerías al celebrar la misa; quiso arruinar a un indio a quien acusó calumniosamente de idolatría y aun tuvo la osadía de mandar que se hiciera dar a los españoles un falso juramento sobre los evangelios.[53] Tal cúmulo de infamias está mostrando por sí solo que nos hallamos ante un caso extremo y excepcional. Y tan lejos de la prudencia y de la justicia sería juzgar a un clérigo con base en un proceso de esta naturaleza, como juzgar a un pueblo con fundamento en los archivos de un juzgado de lo penal. Pero el virrey Mendoza, que no era ni un sectario ni un exagerado en sus juicios, sino todo lo contrario, los juzga con gran severidad: "… los clérigos que vienen a estas partes son ruines y todos se fundan sobre intereses; y si no fuese por lo que S. M. tiene mandado y por el baptizar, por lo demás estarían mejor los indios sin ellos. Esto en general, porque en particular algunos buenos clérigos hay…"[54]

Todo esto, sin embargo, en nada excusa los medios violentos, a veces excesivos, de que los religiosos se sirvieron contra ellos para estorbar que se establecieran en las parroquias que ellos ambicionaban y que a toda costa querían tener en su poder. A la bien conocida historia de Juan de Ayllón, a quien maltrataron y echaron de su casa con todo lo suyo, verdaderamente *manu militari*, porque querían establecerse en su parroquia,[55] pueden agregarse ejemplos tan característicos como el de Ocuituco. Los agustinos, establecidos en este pueblo, se obstinaban en que los indios les construyeran un convento, aun sin esperar a que terminaran la iglesia, más necesaria desde luego; en dos ocasiones les había mandado Zumárraga que suspendieran la edificación del monasterio hasta que el templo estuviera concluido, y como no le obedecieron, nombró un cura secular para que doctrinara a los indios, les administrara los sacramentos y los defendiera de los trabajos forzados excesivos a que los frailes los obligaban. Entonces los agustinos resolvieron dejar el pueblo, pero llenos de furia desmantelaron la iglesia y se llevaron todo a su convento de Totolapan, aun la campana, los ornamentos, los cerrojos y llegaron incluso a arrancar los naranjos y demás árboles frutales que en la huerta

habían plantado. Zumárraga mandó acabar el templo y lo proveyó de todo lo necesario; una vez terminado y ajuareado, se presentaron a decir al cura que la iglesia era suya y regresarían a ella aun contra la voluntad del obispo, y entonces dijeron que, si se daba a los franciscanos ellos los recibirían a lanzadas.[56] No obstante, en este caso todas las violencias se redujeron a palabras. Acto mejor, o dicho más exactamente, peor, es el siguiente. El obispo de Michoacán, Quiroga, se duele de que los frailes, para obligar a los indios a acudir a sus conventos, les mandaban demoler las iglesias construidas por orden del obispo y se llevaban las campanas, los cálices y los ornamentos. En el arzobispado de México, los frailes franciscanos Juan Quijano y Francisco de Ribera, en particular, soliviantaron a mil seiscientos indios, los armaron con arcos, flechas y escudos, y en el peso de la noche fueron a echar abajo la iglesia de San Pedro Calimaya, prendiendo fuego a lo que de ella quedaba; de igual modo hicieron destruir la iglesia de San Pablo Tecamachalco. Uno de sus hermanos de hábito, fray Antonio de Torrijos, confiesa que él mismo quemó una iglesia.[57]

No se quedaban atrás los clérigos. No se limitaban a decir a los indios que los religiosos carecían de facultades para administrarles los sacramentos, o a abrir contra ellos procesos de herejía, como pasó con fray Maturino Gilberti.[58] Respondían dando golpe por golpe, y a veces madrugaban en el ataque. En 1550, cuando el conflicto en que se enredaron los obispos de Michoacán y Nueva Galicia por cuestión de límites, los clérigos de Michoacán invadieron el territorio de la vecina diócesis, se dieron al pillaje y saqueo de una iglesia, apresaron al cura y ahuyentaron con violencia a los frailes que allí encontraron.[59] En 1559, en Puebla, saquearon una noche el convento de Santo Domingo, maltrataron a los frailes, quebrándole los dientes al prior, fray Andrés de Moguer, y robaron de allí cuanto pudieron.[60] Gilberti, siempre sospechoso naturalmente, dice que en Pátzcuaro quebraron las pilas bautismales del convento franciscano y echaron por la fuerza a fray Jacobo Daciano.[61] En la misma ciudad de México en varias ocasiones invadieron con armas algunas capillas adonde solían los indios llegar en procesión, dirigidos por franciscanos, y pretendieron evitar que entraran. En una de estas ocasiones, agotada la paciencia de los indios, fueron apedreados por éstos y con mil trabajos se logró acallar el escandaloso motín.[62] Tampoco dejaron de acudir al fuego. El doctor Anguis escribe a Felipe II: “Y ansi mesmo contrará a V. M. lo que en el obispado de Mechuacán han pasado los padres agustinos con los clérigos de aquella provincia, sobre cuál o cuáles habían de quedar en el pueblo de Tlazazalca, y cómo vinieron a tánto rencor los unos con los otros que amaneció quemada la casa de los frailes, y estuvo en poco que no se ardieran media docena de frailes de los que habían acudido a defender la casa… hoy día me certifican que hay desafíos entre ellos llevando el negocio como si fuera entre soldados.”[63]

El gran pleito en que se enredaron frailes y obispos con su clero fue el de los diezmos. Es característico, porque en él hallamos juntos todos los motivos de queja que tenían unos de otros. Conviene, por tanto, resumirlo aquí, al menos para el pontificado de Montúfar,

durante el cual llegó a su mayor enardecimiento. Al principio se tomó la resolución de eximir de diezmos a los indios, para que no por temor a su carga se les hiciera odiosa la nueva religión. Ya contribuían a sostener a los frailes que los evangelizaban y con esto parecía suficiente. Pero una vez fundados los obispados con sus correspondientes capítulos de canónigos, y llegado a los ministerios el clero secular, se pensó en obtener nuevos recursos económicos para estas necesidades y se dispuso que los indios pagaran el diezmo, como al fin se mandó,[64] no sin la más vehemente oposición de los frailes.[65] Ya en mayo de 1544, bajo el gobierno de Zumárraga, habían dado una respuesta desfavorable sobre esta materia.[66] El 15 de mayo de 1550 los franciscanos, por la pluma de su provincial, Motolinía,[67] y el 15 de septiembre de 1555 los tres provinciales, frailes Bernardo de Alburquerque, dominico; Francisco de Bustamante, franciscano, y Diego de Vertadillo, agustino, alzaron la voz contra el pago de los diezmos por parte de los indios,[68] y el 20 de enero de 1557 los frailes de las tres órdenes redactaron en México un nuevo memorial en el que afirmaban su oposición.[69] A estas protestas colectivas se agregaron las individuales, como la violentísima carta de fray Nicolás Witte a Las Casas.[70]

La razón principal que los religiosos alegaban era que desde el principio los misioneros habían insistido mucho en su desprendimiento: Dijimos a los indios —puede resumirse así su pensamiento— que veníamos a darles las cosas de la fe gratuitamente y sin interés alguno, que no veníamos en busca de otra cosa que sus almas, y este modo de obrar ayudó bastante a la conversión. Si ahora se les obliga a pagar diezmos, dirán que si fue para provecho suyo o para provecho nuestro el haberles traído la religión. Así vendrá a ser el pago de diezmos un grave obstáculo para la conversión de los que aún viven en el paganismo. A estos razonamientos respondían los obispos, Montúfar en particular, que los diezmos podrían traer inconvenientes, pero venían a remediar un mal mayor. Según ellos, el clero regular se había reducido tanto, que era ya incapaz de asegurar la existencia de las parroquias, siendo tan numerosos y tan esparcidos por el territorio los cristianos, por lo cual una gran parte de indios convertidos a la fe se hallaban prácticamente abandonados y el único remedio de tal situación era la abundancia del clero secular. Éste no podía formarse ni vivir sin los diezmos de los indios. Otra ventaja se lograba: libres de los trabajos ministeriales, podrían los religiosos, si lo deseaban, consagrarse a la conquista espiritual de tierras donde aún no se había fundado la Iglesia.[71]

Verdad es que por ambas partes había sinceridad en estos alegatos. Pero el lector que nos ha seguido hasta aquí adivina sin dificultad que a estos motivos de orden espiritual se unían consideraciones de muy distinto carácter. En el fondo, parece que los religiosos tenían más aversión al aumento del clero secular que a la institución de los diezmos. No todos habían llegado al total desprendimiento y a la perfecta obediencia. Unos se habían acostumbrado al ministerio parroquial, penoso sin duda alguna, pero mucho menos que la penetración a país de infieles, además peligrosa. En otros, el gobierno de aquellos indios dóciles y cariñosos había fomentado el espíritu de dominio y se les hacía duro dejar el ejercicio del poder. Otros, en fin, se habían entregado con toda el alma a sus amables

feligreses y el solo pensamiento de abandonarlos les desgarraba el corazón. Y casi todos estaban dominados por la persuasión de que los clérigos seculares no podrían sustituirles en la misión apostólica, por su mediocridad intelectual y moral. Y, además, ¿cambiar religiosos por seculares no era hacer creer a los indios que la enseñanza de aquéllos había sido mala y poner en inquietud sus almas, al mismo tiempo que se quitaba el crédito a los antiguos misioneros? [72]

Por lo que toca a los obispos, buena cuenta se daban de que los religiosos, gracias a su larga práctica ministerial entre los indios, a su experiencia en la administración de los pueblos, a su afecto a los evangelizados por ellos y que los evangelizados correspondían con creces, eran los verdaderos jefes espirituales de los indios. Con esto, se veían los prelados relegados a un plano secundario y veían que los indios se sustraían a su dominio, lo mismo que los frailes mismos. Así se explica en buena parte su deseo de instituir el pago de diezmos y quitar de las manos de los religiosos las parroquias de indios para entregarlas al cuidado del clero secular, que de lleno caía bajo su jurisdicción y mando.[73] De esta manera la querella de los diezmos vino a hacer más negra una atmósfera surcada por las tempestades que levantaban los conflictos de jurisdicción, la rivalidad personal y las desavenencias entre el clero regular y el secular. Todo en perjuicio de la obra cristianizadora.

2

Por otro lado, debe tenerse muy en cuenta que los más de los funcionarios de la Corona, comenzando con el Virrey, eran partidarios fervientes de los religiosos. Los obispos daban la impresión de haberse reducido a simples figuras de representación. Porque los particulares laicos y las autoridades civiles tomaban parte activa en todas estas discusiones y en todas estas disputas, aun en aquellas que eran de carácter netamente teológico.[74] Ya vimos cómo Jerónimo López hizo una constante campaña en el ánimo del Rey, lo mismo que en la ciudad de México, contra la fundación del convento de Santiago Tlatelolco, contra la enseñanza del latín a los indios y contra la formación del clero de raza india.[75] Otros pusieron más graves y perniciosas trabas al trabajo apostólico. Zumárraga se queja en 1537 de que los españoles por interés dejan a los indios practicar la idolatría y entregarse a ritos del paganismo. Descorazona a los religiosos, según él dice, ver que lo que ellos hacen por un lado, por el otro lo deshacen los españoles, y que son éstos los que estorban la conversión de los indios.[76] Si los religiosos llegan a echarles en cara sus malas acciones, van luego a quejarse con la Audiencia y ésta les da la razón. Así queda impedida la autoridad eclesiástica de recurrir al brazo secular en demanda de castigo para los culpables.[77] Algunos de ellos fuerzan a los indios a trabajar en día de fiesta, o les impiden oír misa.[78] Todo esto no pasa de actos negativos. Hay quien vaya más adelante: Zorita alza su voz contra los malos cristianos que por cuantos medios

pueden tratan de quitar autoridad a los religiosos en el alma de los indios, sin detenerse ante el mismo falso testimonio.[79]

Sin embargo, no parece que los seglares hayan sido obstáculo consciente y sistemático a la obra misionera. Cuando, movidos de su avaricia, van a recoger los fragmentos de los ídolos preciosos que los dominicos de Oaxaca hacían pedazos; cuando van en pos de los religiosos para preguntar a los indios dónde quedaron los ídolos rotos, probablemente no pasa por su cabeza que los indios pueden imaginar que los sermones del misionero contra los ídolos no tienen más fin que enriquecer a los ávidos españoles que los buscan, una vez rotos, por lo que vale la materia de que están hechos.[80] En México, como en todas partes, los cristianos estorbaron la obra de los misioneros más bien indirectamente: con sus malos ejemplos de disolución, de avidez de bienes de la tierra; con sus actos brutales, sus durezas y aun crueldades contra los indios, dándoles con ellos una pobre idea del influjo de la religión cristiana en el alma de quien la profesa. ¿Qué recurso quedaba, entonces, a los indios, sino el de huir para evitar el contagio moral, ante la vida corrupta de los europeos? Un solo ejemplo: dos veces hubieron de desamparar Michoacán los franciscanos porque los indios, fuera de sí ya por los excesos de Nuño de Guzmán, iban a esconderse en las montañas.[81] Por esta razón pensaba el obispo de Nueva Galicia, como lo dice en su carta al Rey, de Guadalajara el 12 de diciembre de 1550, que la condición fundamental para la conversión de los cáscanos era prohibir la entrada en su territorio a los españoles durante quince años, dejando solamente entrar a los religiosos.[82] Pero ésta es la misma triste historia de todo país de misiones y no hay para qué insistir.

Pasada la falta de orden de los primeros años, la suprema autoridad de la Nueva España se halló primero en manos de la Audiencia, y después en manos de los virreyes. La segunda Audiencia, cuyo presidente fue el venerable obispo Ramírez de Fuenleal y entre cuyos miembros se contaban hombres como Vasco de Quiroga, uno y otro de edad madura, de probada virtud, de solidez de seso, no creó ni podía crear conflictos con los misioneros. Muy inclinado a los indios, Fuenleal también actuó con los religiosos como decidido protector y colaborador precioso, ya que él hizo cuanto pudo para la fundación del Colegio de Tlatelolco.[83] No puede decirse lo mismo de la primera Audiencia. Su presidente era Nuño de Guzmán y había en ella hombres como Juan Ortiz de Matienzo y Diego Delgadillo. Bien sabido es el modo violento y brutal con que se puso en batalla con Zumárraga, tanto como obispo como en carácter de defensor de los indios. Por una cédula fechada en Burgos el 10 de enero de 1528[84] Zumárraga, presentado para el obispado de México el 12 de diciembre anterior, recibió de Carlos V el cargo y título de "protector de los indios". Ya en México, hubo de oponerse a los abusos y rapiñas de Nuño de Guzmán y sus dos oidores, cómplices de sus malos hechos, el factor Gonzalo de Salazar y el intérprete García del Pilar, personaje éste de tan gran virtud que dos o tres veces había escapado de la horca. Estas *honradísimas* personas traían el país al retortero: hacían que los caciques indios, forzados por sus violencias, los cargaran de oro

y joyas; obligaban a los pobres indios a la constante fatiga de trabajos sin retribución, invadían sus tierras y se adueñaban de sus ganados. Dicho está con ello el respeto que tendrían de sus mujeres: Delgadillo violó por sus emisarios la clausura del colegio que en Tezcoco habían fundado los franciscanos para el recogimiento de indias, y sacó a la fuerza de la manera más escandalosa a dos jóvenes indias cuya belleza había seducido a uno de sus hermanos. Mal papel podía hacer Zumárraga ante tales excesos: venido de España sin haberse consagrado aún, no hacían más que responderle los malhechores que era un frailecillo como los demás. Su jurisdicción, sus derechos y deberes en materia de protección de los indios eran tan vagos y mal definidos, que siempre podían contestarle que se metía en lo que no le importaba. Más disminuía su autoridad cuando los indios, no contentos de quejarse de las lesiones que realmente recibían en sus derechos, procuraban abusar de sus buenas disposiciones hacia ellos y llegaban a darle quejas excesivas o mal fundadas, y con su apoyo trataban de esquivar cargos y obligaciones que nada tenían contra la justicia. Aparte de que el protector no podía hallarse en todas partes y necesitaba el auxilio de visitadores, lo mismo que, para bien ejercer su oficio, conocer en todos los procesos en que entraran indios y castigar a los españoles que resultaran culpables. En breve, para poder cumplir con eficacia su cargo de defensor de los indios, se veía obligado a asumir el mando del país. Exorbitante exigencia, de la cual sólo tenía la culpa la Corona, pero que la Audiencia, a la cual incumbía la responsabilidad militar, política y civil, no podía admitir de ninguna manera. Con lo cual Zumárraga sólo venía a quedar con el poder de las armas espirituales y, cualquiera que haya sido su poder en esos días, no era para intimidar a gente como Guzmán y sus amigos.

A poco de haber llegado a México, presentó el obispo su nombramiento de protector a la Audiencia. Le respondió ésta que le daría el apoyo necesario, pero con acritud se le hizo notar que había delegado indebidamente sus facultades en otros religiosos, los cuales usurpaban la jurisdicción de la Audiencia, constituyéndose jueces de lo civil y de lo criminal. Más tarde, cuando comenzó a llevar a tribunal las quejas de los indios, le contestaron que la Audiencia se reservaba este género de procesos y que él no debía meterse con los indios, sino para enseñarles el catecismo, como los demás frailes. A una petición de entrevista que él hizo, Guzmán y sus oidores respondieron con amenazas de destierro, confiscación de rentas y proceso. Al mismo tiempo prohibieron a los indios, so pena de la horca, que acudieran con quejas ante el tribunal del protector. Y tal terror inspiraban aquellos tres forajidos, que el obispo se vio prácticamente aislado; no había quien osara hablar con él y no pudo hallar un jurista con la suficiente intrepidez para aconsejarle. Sin perder ánimo con aquella situación, hizo cuanto pudo para conciliar la paz. Y no logrando nada, no halló otro remedio que fustigar públicamente a la Audiencia en un sermón y amenazar con dar cuenta al Emperador de lo que pasaba. Los oidores dejaron de asistir a los divinos oficios y dedicaban los días de fiesta a pasear por los jardines de las cercanías, con gran escándalo del pueblo fiel. Después presentaron a Zumárraga un calumnioso escrito, en el cual se empeñaban en arrojar sobre él ignominiosos cargos en su vida de obispo y de religioso. El prelado pidió en vano una copia de tal documento, tuvo en balde una entrevista con el presidente y otra no menos

inútil con toda la Audiencia, en presencia de los religiosos más calificados de los franciscanos y dominicos; propuso en vano una solución nueva que le permitiera cumplir con los deberes de su cargo sin invadir la jurisdicción de la Audiencia. Nada se logró. Las quejas de los indios siguieron llegando a su tribunal y una de ellas fue la chispa que provocó el incendio.

Procedía esta queja de Huejotzingo (Puebla), del repartimiento de Cortés. Vinieron a denunciar los indios que además de las contribuciones normales que regularmente daban a su encomendero, les obligaban a dar día con día algunos víveres para la casa de cada oidor, y que el intérprete García del Pilar exigía una contribución especial para él mismo. Zumárraga rogó a los indios que mantuvieran en secreto su reclamación, y sin declarar de dónde lo había sabido, denunció el caso a la Audiencia y pidió una lista de los tributos. Le respondió Nuño de Guzmán que la Audiencia no tenía que darle cuentas, y que si se empeñaba en seguir con su defensa de los indios, lo haría colgar como al obispo de Zamora, don Antonio Acuña, que había sido colgado en los muros del castillo de Simancas por haber tomado parte en la revuelta de los comuneros. Poco después Nuño supo la participación que en esta queja habían tenido los indios de Huejotzingo y mandó a un alguacil que los prendiera. Informado a tiempo, Zumárraga mandó aviso a los indios, que se acogieron al convento de Huejotzingo, y él mismo se puso en camino hacia allá, seguido muy de cerca por el alguacil. Ni su presencia ni la enérgica oposición del guardián, que era a la sazón Motolinía, pudieron impedir que los indios fueran presos y traídos a México de la manera más ignominiosa. Zumárraga se quedó en Huejotzingo y asistió tal vez a la reunión que se hizo bajo la presidencia del custodio para estudiar los medios de responder al libelo de la Audiencia. Por unanimidad se tomó la resolución de enviar a México a un religioso que predicara en San Francisco, conjurando a los oidores a que respetaran la justicia, y proclamando ante los fieles todos, delante de Dios, que los frailes no eran culpables de los crímenes que se les imputaban. El sermón fue el día de Pentecostés, en la misa pontifical que celebraba el obispo de Tlaxcala, fray Julián Garcés, y acabó en espantoso escándalo. Guzmán trató de callar al predicador, fray Antonio Ortiz, y como éste pretendiera seguir, un alguacil, mandado por Delgadillo, y algunos partidarios del factor Salazar se subieron al púlpito dando gritos, y tirando del hábito y del brazo al fraile, dieron con él en el suelo en medio de la asombrada concurrencia. A pesar de esto, la misa prosiguió y el predicador, que tal vez ya se esperaba lo que le aconteció, no chistó palabra. Pero al día siguiente, el provisor del obispo, juzgando que los autores del atentado se hallaban incursos en excomunión *ipso facto*, mandó que no se les admitiera a la misa, a menos de que vinieran a pedir la absolución. La respuesta de los oidores fue desterrarle de la Nueva España y de todos los dominios de Su Majestad y mandar a un alguacil que fuera a prenderle y llevarle a la fuerza a Veracruz. El provisor se acogió a sagrado. La Audiencia sitió la iglesia e impidió que le llevaran de comer. Zumárraga vino en volandas a México, no bien supo lo que pasaba, logró apaciguar un poco los ánimos y consiguió que los oidores fueran a San Francisco a cumplir la modesta penitencia que les impuso y que era rezar solamente el *Miserere.* Los oidores, por su parte, también se inclinaron a la conciliación y mandaron quemar el libelo injurioso que

habían hecho contra los franciscanos.

Aquello fue tan sólo una tregua. Poco tiempo después, Guzmán mandó derribar la capilla de San Lázaro, adonde acudía en peregrinación la gente de los alrededores de México, y en el mismo sitio se puso a construir para sí una magnífica casa de campo. Todo, claro está, a expensas y sudores de los indios, a quienes hacía trabajar hasta los días de fiesta, sin pagarles ni el material ni el trabajo. Cuando Zumárraga le presentó algunas observaciones, se le rió en las narices. La Audiencia, a su vez, cuidadosa de evitar que en la Corte se supiera con exactitud la situación del país y de que la fama de sus grandiosas hazañas no llegara a ella, interceptaba la correspondencia a España y principalmente retenía la del obispo. Hacia el año 1529, obligado a separarse de sus oidores, con quienes ya no se entendía, y anheloso de congraciarse con el Rey con brillantes conquistas, Nuño de Guzmán emprendió la de la Nueva Galicia. No por estar él ausente mejoró la situación. Quedaban Delgadillo y Matienzo, que valían tanto como él. Dos meses después de partido el presidente, sacaron una noche del convento de San Francisco, donde estaban retraídos, a dos tonsurados, Cristóbal de Angulo y García de Llerena, perseguidos por el tribunal episcopal, y con esto provocaron un nuevo conflicto. Llevados a la prisión pública, fueron puestos a tormento. Entonces Zumárraga, el obispo de Tlaxcala, los superiores y religiosos de San Francisco y Santo Domingo fueron en procesión a la cárcel a reclamar los reos. Tan caldeados estaban los ánimos —cada grupo con sus respectivos partidarios—, que aquella procesión terminó en batalla campal y el mismo Zumárraga, perdida su habitual paciencia, se puso a responder "por los mismos consonantes" a las injurias de carretonero que Delgadillo le lanzaba al rostro, y éste, ya sin dominio de sí, acabó "con una lanza arrojando botes a los frailes" y a los obispos Zumárraga acudió a las más rigurosas sanciones. Fulminó el entredicho contra los oidores y amenazó con extenderlo a la ciudad entera, suspendiendo todo culto, si en término de tres horas no eran entregados los presos. Los oidores, cuya oportuna mansedumbre y conciliante habilidad hay que admirar, contestaron mandando arrastrar, ahorcar y descuartizar a Cristóbal de Angulo, y cortándole un pie, a más de darle cien azotes, a García de Llerena.

El culto se suspendió. Los franciscanos desampararon iglesia y convento y con los niños de su escuela se marcharon a Tezcoco, dejando el tabernáculo abierto, desnudos los altares, trastornados bancas y púlpito y el templo "yermo y despoblado". Siguieron interminables negociaciones, en las cuales tuvo la parte principal el ayuntamiento de la ciudad y en favor de la Audiencia hubo el discreto apoyo del obispo Garcés y los dominicos. No se logró, a pesar de estos esfuerzos, conciliación alguna. El conflicto había comenzado en plena Cuaresma, y al llegar la Pascua, quedó automáticamente suspenso. Ya no renovó el entredicho Zumárraga en la octava de la Pascua. Pero no podía levantar la excomunión en que habían incurrido personalmente los oidores, a menos de que ellos vinieran a pedir la absolución, y como se obstinaban en no hacerlo, no se veía camino de avenencia. De hecho permanecieron excomulgados hasta la llegada de la segunda Audiencia y sin duda por los principios de 1531 les debió ser levantada la censura. No sabemos, por lo demás, el género de satisfacción que se les haya impuesto,

aunque parece haber sido mínimo, pues acerca de esto Motolinía dice con acritud que "la justicia nunca hizo penitencia ni satisfacción ninguna a la Iglesia", y crudamente agrega: "porque un idiota los absolvió".[85]

Hemos tenido necesidad de exponer a grandes rasgos este famoso conflicto, uno de los episodios más conocidos de la historia de la Nueva España en el siglo XVI. No cabe duda de que los problemas propiamente misioneros quedaron en él en un plano secundario. Verdad es que ningún misionero puede abandonar la defensa de sus convertidos, aun en el campo de los meros intereses materiales, y que el cargo de protector de los indios era una función propiamente misionera, por lo cual Zumárraga no salía de su esfera misional al ejercerlo y defenderlo. Sin embargo, la causa esencial de esta confusa lucha debe buscarse en la conducta de la primera Audiencia, con seguridad el gobierno más cínicamente despótico, más deshonesto y más disoluto que México tuvo en toda su época colonial. No hay que hacer esfuerzos para comprender a cabalidad cómo se agotó la mansedumbre de Zumárraga y, exasperado por tan grande rapacidad, crueldad e insolencia, el obispo hubo de dar pruebas de una intransigencia que a algunos les parece excesiva. Pero tampoco podíamos haber dejado a un lado tales acontecimientos, pues ellos fueron durante el periodo que vamos estudiando el único conflicto realmente serio que hizo andar en luchas a los obreros de la evangelización y a las autoridades civiles. La segunda Audiencia, como varias veces hemos hecho notar, colaboró con toda el alma con los misioneros. Por lo que toca a los virreyes Mendoza y Velasco, eran verdaderos magnates, grandes señores de tan alto nivel moral, que aun en caso de no hallarse de acuerdo, no hubieran jamás descendido a las vilezas de Delgadillo y Guzmán.

El caso, por lo demás, jamás se ofreció. Ya vimos cómo Mendoza animó con empeñosa simpatía, poniendo de su parte cuanto pudo, la fundación del colegio de Tlatelolco. Estrecha amistad le ligaba con Zumárraga, y poco afecto al clero secular, al cual hubiera querido de más sólida virtud, dio siempre su apoyo a los regulares. Escribía a su sucesor que sin ellos no podía hacerse gran cosa y que él se hallaba contento de haberlos favorecido, aunque algunos lo criticaran, por lo cual le aconsejaba que obrara igual.[86] Don Luis de Velasco siguió su consejo y dio muestras de ser el más resuelto partidario, y el más lleno de energía, de los religiosos. Tenemos de él una carta a Felipe II que es una verdadera apología entusiasta y sin reserva de los frailes: sin ellos, la conversión de los indios, lo mismo que su adoctrinamiento en la fe, serían imposibles. Estas "santas" órdenes han plantado la Iglesia en el país y cada día extienden su reino. Los religiosos viven en la más completa abnegación y se empeñan en tener hermosos templos y celebrar con pompa los divinos oficios, con lo cual atraen grandemente a los indios.[87] Su conducta para con las órdenes religiosas fue tan nítida desde el principio, que en 1552 cuatro franciscanos, Gaona, Motolinía, Escalona y Juan de Olarte, escribían a Carlos V para pedirle que fortaleciera la autoridad del Virrey y acrecentara sus emolumentos.[88] Esta conducta del Virrey no dejó de provocar las protestas de los prelados, quienes al atacar a los frailes, de soslayo censuraban al representante del Rey. El arrebatado

Montúfar, con su acostumbrada vehemencia, se quejaba diciendo: "Los prelados de las Iglesias somos tan desacatados de los religiosos y desfaborecidos de nuestro visorrey que no hay sacristanes más apocados…",[89] y ruega que no se haga caso de sus informes, ya que se halla en manos de los religiosos. El doctor Anguis, que con todo y su parcialidad es menos sospechoso que Montúfar, nos confirma que el Virrey se ha entregado a la defensa de las querellas frailunas. Según él, el Virrey se ha declarado en guerra contra los obispos, a quienes echa en cara sus hábitos de querer ir antes en todo, su hostilidad hacia los religiosos, el negarse a ordenar sus candidatos, y denuncia el despego de Montúfar para con sus fieles, lo mismo que su carácter impulsivo, a lo cual el arzobispo replicaba con las mismas críticas. Y cuando se les pregunta a los frailes por qué se obstinan con tal furor en sus procesos, responden que es por mandato del Virrey, y todo su tiempo lo gastan en deliberar y conspirar en unión suya en contra de los prelados.[90] De esta manera el Virrey no hizo el papel de árbitro conciliador que le tocaba, y al cual parecía naturalmente llamado por sus elevadas funciones y su carácter laico, y tuvo la imprudencia de tomar partido en las querellas eclesiásticas, contribuyendo así en gran parte al desorden y agitación que estorbaban la marcha de la obra evangelizadora.

Si hemos de decir verdad, aquello parecía inevitable. Claro está que muchas más causas de conflicto podían ofrecerse entre el Virrey y los obispos, sobre todo el arzobispo de México, su igual en dignidad ya que como metropolitano era la mayor autoridad religiosa en el país, así como entre el Virrey y los frailes. Con éstos no cabía que surgieran aquellas puntillosas querellas de etiqueta y precedencia que llenan la historia de la América española y hacían con frecuencia andar a la greña a funcionarios, civiles o militares, y prelados o dignatarios eclesiásticos.[91] Y, por otra parte, las órdenes, en cuanto colectividades, representaban un poder más alto que el de un obispo. Representaban un poder más alto en España y ante la Santa Sede, pero mucho más en México: ellos en gran parte lo gobernaban y administraban, material y espiritualmente, y ante el pueblo indio aparecían como los verdaderos jefes y amos en lo espiritual y en lo temporal, en tanto que los obispos casi no tenían trato con muchos de ellos. ¿Qué había de hacer un hombre de gobierno si no tratarlos con todos los miramientos para hallarse bien con ellos? Y tan grande era la tensión entre obispos y frailes, que parecía imposible tratar bien a unos sin que se sintieran tratados mal los otros. Difícil cosa para un Virrey mantener en equilibrio la balanza: al tratar de ejercer una acción conciliadora se exponía a que un grupo y otro lo vieran como enemigo al mismo tiempo, con lo cual la situación del país hubiera sido mucho peor. Obligado casi a su pesar a elegir entre los dos bandos, era natural que se colocara en el que le parecía más indispensable para el cumplimiento de su misión.

No faltará lector que haya sentido náuseas al leer nuestro relato de tales querellas, de tales conflictos y de tamañas intrigas y piense que ninguna utilidad hay en evocar estas miserias de la naturaleza humana. Creemos lo contrario: no sería posible dar un cuadro integral de lo que fue la obra de la evangelización en México si, guardando silencio, mutiláramos arbitrariamente los hechos atestiguados por los documentos. Mal conocida y

mal apreciada sería la obra de las tres órdenes en México durante el siglo XVI si no se conocieran las condiciones en que trabajaron y los obstáculos que hubieron de vencer. Por lo demás, téngase muy presente que no damos a todo esto sino importancia muy secundaria. Sólo han sido estas dificultades el fondo negro en que se destaca la obra evangelizadora. Pudieron hacerla molesta, pudieron hacerla lenta y decaída a veces: jamás avasallarla, jamás detenerla. Si las hallamos de continuo, con una constancia regular diríamos, en la correspondencia de aquellos tiempos, es que para esto es precisamente la correspondencia, y cuando se escribe al Rey o al Consejo de Indias no es para hacer elogios gratuitos del prójimo, sino más bien para defenderlo de las críticas, si se habla de un amigo, o con el fin de revelar sin benevolencia sus malas obras, si se habla de un enemigo.

La oposición venida de parte de los indios es una traba mucho más importante. Por desgracia la conocemos mucho menos. Y ello se explica fácilmente. Con todo, debemos examinarla, tanto más cuanto que nos pone ante los ojos el problema de la eficacia de la predicación primitiva.

[1] *Vid.* Levillier, *op. cit.*, II, pp. 143 *s.*

[2] Había llegado ya en 26 de noviembre de 1562, en el momento en que varios agustinos escribían al Consejo de Indias. Sobre esta carta, *vid. infra.*

[3] Hemos establecido los hechos que acabamos de resumir en nuestro trabajo "Un document inédit sur les Augustins de la province du Mexique en 1563", en JSA, 1926, pp. 24-31. *Cf. Études et documents*, pp. 123 *ss.* Los especialistas hallarán allí todas nuestras fuentes. Lo único que no hicimos resaltar en este primer estudio es que en el fondo se trata de un conflicto de jurisdicción.

[4] CDIAI, XXIII, Madrid, 1875, p. 458.

[5] *Cf*. Icazbalceta, *Zumárraga*, pp. 34 *s.*, y Apéndice, p. 255.

[6] *Cf*. sobre este punto, Mendieta, lib. III, caps. 57-60. *Vid. supra*, p. 159.

[7] Acerca de esa carta, *vid. supra*, p. 214 n. 60. La famosa carta de Motolinía a Carlos V contra Las Casas, Tlaxcala, 2 de enero de 1535 (CDIAI, VII, pp. 254 *ss.*, y XX, pp. 175 *ss.* Icazbalceta, *Colección* … I, p. 251. *Historia de los indios*, ed. Sánchez García, pp. 257 *ss.*) más bien se refiere a la persona del fogoso dominico que a su orden.

[8] García, *Clero*, p. 85.

[9] Montúfar, carta de 20 de junio de 1558 en *Études et documents*, p. 93. *Vid.* las dos cédulas de Valladolid, 18 de agosto de 1556, en Puga, *Cedulario*, II, pp. 269-271.

[10] Carta de 20 de junio de 1558 en *Études et documents*, pp. 96 *s.*

[11] *Recopilación*, I, f. 82 ft.

[12] Cuevas, *Documentos*, pp. 256 y 260.

[13] CDIAI, IV, pp. 494 *s.* y 497.

[14] Carta de 20 de junio de 1558, en *Études et documents*, p. 101.

[15] Cuevas, *Documentos*, pp. 264 *ss.*

[16] El título del proceso es: "El arzobispo de México don fray Alonso de Montúfar, y don Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, con los religiosos de San Francisco, San Agustín y Santo Domingo, sobre haber adquirido cierta jurisdicción de territorios y dar malos tratos a los Yndios", AGI, Justicia, 51-6-10/27 núm. 2, R. 5. Brutalidades contra los indios se hallan también narrados en Icazbalceta, *Zumárraga*, Apéndice, p. 95 (carta de los obispos, 1537); en García, *Clero*, p. 84, y en Cuevas, *Documentos*, páginas 252 *s.* (carta del doctor Anguis).

[17] *Ibid.*, f. 2 ft.

[18] Fs. 9 y 12 vt. y 13 ft. Compárese con lo que se lee en las *Actas* del capítulo dominico: "Que no maltraten ningún indio ni india ni los azoten propia mano." *Vid.* también la cédula fechada en Toledo, a 4 de septiembre de 1560, en que se prohíbe a los frailes encarcelar y azotar a los indios (Puga, *Cedulario*, II, pp. 348 *s.).*

[19] *Vid. supra*, pp. 199-200.

[20] "… los frayles, que casi son adorados por los yndios…" dice Suárez de Peralta, p. 65. *Cf*. también, p. 33.

[21] CDIAI, XIII, p. 211.

[22] *Cf*. Icazbalceta, *Zumárraga*, pp. 89 *s.*, y Apéndice, p. 94 *s.*

[23] *Cf. Ibid.*, Apéndice, p. 129, y F. H. Vera, *Colección de documentos eclesiásticos*, II, p. 398.

[24] *Cf*. Icazbalceta, *Zumárraga*, Apéndice, p. 120, y F. H. Vera, *op. cit.*, p. 388.

[25] Cuevas, *Documentos*, pp. 252-254. *Cf. Pintura del Gobernador…*, pp. 7-8.

[26] CDIAI, IV, p. 496 (memorial de 1566). Comparar con la *Pintura del Gobernador*..., p. 9. La acusación de Montúfar queda indirectamente confirmada por las Actas del capítulo dominico de 27 de septiembre de 1576: "que ningún religioso se atrabiese con los ministros de la justicia ni les sea impedimento la execución della ni en los monasterios encarcelen a los yndios, antes procuren de tener con ellos toda paz y conformidad, y que en los casos y negocios a los religiosos cometidos si vbieren de encarcelar a los yndios sea en la cárcel real y pública…"

[27] Esta reforma fue sugerida al Rey por fray Francisco de Toral, en su carta de 20 de febrero de 1559, *Cartas de Indias*, XXVII, p. 139.

[28] Este rasgo se deduce de la Cédula de 31 de junio de 1545. *Recopilación*, I, f. 39 ft.

[29] *Cf*. cartas de 15 de diciembre de 1554, 20 de junio de 1558 y 15 de agosto de 1559 (*Études et documents*, pp. 78 *ss.*).

[30] A la letra: "haziendose señores absolutos assi en lo espiritual como en lo temporal" (*Proceso citado*, f. 2. ft.).

[31] Cuevas, *Historia*, II, p. 55.

[32] Cuevas, *Historia*, II, pp. 92-96.

[33] Cuevas, *Documentos*, pp. 254 *s.* (carta del doctor Anguis).

[34] Cuevas, *Documentos*, p. 243 (carta de fray Nicolás Witte a Las Casas, 24 de agosto de 1555).

[35] *Cartas de Indias*, XXVII, p. 140.

[36] Cuevas, *Documentos*, p. 334 (memorial de Zorita).

[37] Cuevas, *Documentos*, pp. 264 *s.*, y cédula de 24 de junio de 1560, de Toledo, Puga, *Cedulario*, II, pp. 340 *s*.

[38] Para las quejas de obispos y de religiosos *cf*. la larga cédula de 9 de agosto de 1561, de Madrid, en *Disposiciones complementarias*, núm. 298, pp. 370-374. La de 30 de marzo reproducida al principio del texto está ya en Puga, *Cedulario*, II, pp. 287-289. *Vid. Recopilación*, I, f. 55 ft., con la fecha errónea de 30 de mayo.

[39] *Cf*. Nicolás León, *Vasco de Quiroga*, pp. 56-58. Este texto no tiene fecha.

[40] *Cf. Revue d'histoire franciscaine*, abril de 1924, pp. 225 *s*., y *Études et documents*, pp. 53-56.

[41] *Fr. Marcos de Alburquerque, Procurador de los Religiosos del Orden de San Agustín que residen en la Nueva España con el Obispo, Clero de Michoacán, sobre los malos tratamientos y vejaciones que hicieron a los Religiosos doctrineros de aquellas provincias y año de 1560*… AGI. Justicia, 47-5-55/11. Con todo esto, Quiroga dio a los agustinos parroquias que antes había confiado al clero secular (N. León, *Quiroga,* p. 61).

[42] *Cf. Libros y libreros*, pp. 25 *ss.*

[43] Cuevas, *Documentos*, pp. 255 y 263 *s.*

[44] Cuevas, *Documentos*, p. 260.

[45] Estas disposiciones no habían sido aún rectificadas por la Santa Sede.

[46] Fray Pedro de Ayala a Felipe II, México, 10 de noviembre de 1565. AGI, Audiencia de Guadalajara, 67-1-18, 110. *Vid.* también su carta al Rey en 29 de febrero de 1566 (en el mismo legajo, 118), y la del cabildo de Guadalajara al Rey, Guadalajara, 1º de abril de 1570 (en el mismo legajo, 157). Acerca de la fundación de los agustinos en Guadalajara, *cf*. Mora Padilla, XLV, p. 227.

[47] Acerca de todos estos conflictos, *vid*. el estudio no sospechoso de Nicolás León, *Don Vasco de Quiroga*, pp. 63-69; 221 *s*., 227 y 235, y Primo F. Velázquez, *La aparición de Santa María*…, cap. II, *passim*. Con las precauciones necesarias, también hay que consultar a Beaumont, lib. II, cap. 29.

[48] De ello se queja Zumárraga… "dicen que huelgan más de oir la misa en las iglesias de los clérigos que no los reprehenden…" Cuevas, *Documentos*, p. 492. *Cf*. también p. 335.

[49] Tomamos todas estas indicaciones del memorial de Zorita (Cuevas, *Documentos*, pp. 336-338 y 342). Este memorial ya había sido publicado por Serrano y Sanz en el apéndice de la 1ª parte de la *Historia de la Nueva España*, el cual presenta con bastante exactitud la manera de ver las cosas que tenían los religiosos. *Cf*. Cuevas, *Historia*, II, pp. 490 *s*., doc. VI.

[50] *Cf. Revue d'Histoire Franciscaine*, abril de 1924, p. 226, y *Études et documents*, p. 55. *Vid*. también *Cartas de Indias*, XIX, pp. 107 *s*.

[51] *Libros y libreros*, p. 26.

[52] *Ibid*., pp. 14 y 16 *s*.

[53] *Cf. Procesos de indios idólatras*, pp. 221 *ss*.

[54] CDIAI, XXVI, Madrid, 1855, p. 286. *Cf. Instrucciones que los Virreyes…*, I, p. 11. *Cf. Descripción del arzobispado de México*, p. 9.

[55] *Cf*. Cuevas, *Historia*, II, p. 169.

[56] *Cf*. García, *Clero*, XLIII, pp. 83-86.

[57] *Vid*. el proceso citado, fs. 2, ft. 9, 11, y 12-13. Anguis en su famosa carta habla de los sucesos de Calimaya y hace algunas reservas acerca del testimonio de los indios que forma la base del proceso (Cuevas, *Documentos*, pp. 260 *s*.); pero estas reservas se refieren a la muerte accidental de un indio empleado por los franciscanos; también se vio regresar a algunos llenos de heridas. De todos modos, parece muy poco probable que la historia se haya inventado del todo. ¿Fray Antonio de Torrijos es distinto de fray Francisco de Torrijos a quien conocemos por otras fuentes (*cf. Revue d'Histoire Franciscaine*, abril de 1924, p. 235, y *Études et documents*, p. 61, nota 40), o se trata de error de algún escribano?

[58] *Cf. Libros y libreros*, pp. 27 y 36.

[59] Don Pedro Gómez de Maraver al Rey, Guadalajara, 12 de diciembre de 1550, en Orozco y Jiménez, p. 213.

[60] Carta de Francisco de Morales a Las Casas, México, 1º de septiembre de 1559 (*Colección de documentos inéditos para la historia iberoamericana*, ed. Montoto, I, Madrid, 1927, p. 231). El texto carece de precisión en parte; sin embargo, es casi seguro que se trata de padres seculares, que ayudados de algunos laicos, hicieron estos desaciertos.

[61] *Libros y libreros*, p. 27.

[62] *Cf. Revue d'Histoire Franciscaine*, abril de 1924, pp. 231 *s*., y Cuevas, *Documentos*, p. 343 (Memorial de Zorita). *Cf. Études et documents*, pp. 117 *s*. Por estos textos vemos que los hechos fueron entre 1568 y 1574.

[63] Cuevas, *Documentos*, p. 261. Como consecuencia de estos acontecimientos abrieron los agustinos el proceso contra Quiroga y su clero, varias veces mencionado en este capítulo, *vid. supra* p. 370.

[64] *Vid*. cédulas de 2 de agosto de 1533, 20 de febrero de 1534 y 8 de agosto de 1544, en Puga, *Cedulario*, pp. 309-321, 326-327 y 459 *s*.

[65] No pueden señalarse sino matices: Mendieta, *v.gr*., hostil en general a los diezmos, los acepta en cierta medida. *Cf*. Icazbalceta, *Nueva Colección…*, I, p. XXI.

[66] *Cf*. CDIAI, VII, pp. 526-542.

[67] Cuevas, *Documentos*, pp. 161-167.

[68] AGI, Audiencia de México, 60-2-16.

[69] Icazbalceta, *Nueva Colección…*, IV, pp. 1-18. *Vid*. también la carta de los tres provinciales a Felipe II, México, 25 de febrero de 1561, *Cartas de Indias*, XXX, páginas 147-151.

[70] Meztitlán, a 24 de agosto de 1555 (Cuevas, *Documentos*, pp. 242-244).

[71] Acerca de cómo veían el asunto los obispos, puede consultarse la carta de Anguis, las diferentes cartas de Montúfar citadas arriba, la minuta de notas que envió a la Corte (Cuevas, *Documentos*, pp. 189 *s.*), Primo F. Velázquez, *La aparición*..., pp. 22 *s.*

[72] *Cf*. Cuevas, *Documentos*, p. 335.

[73] Con todo, la hostilidad de Montúfar contra los frailes no fue tan sistemática como pudiera creerse, pues por los años 1561-1563 quitó dos pueblos a un clérico secular para darlos a los dominicos. *Cf. Papeles de Nueva España*, VI, p. 289, y Latorre, *Relaciones geográficas de Indias*, Sevilla, 1930, p. 35. Verdad es que se trataba de frailes de su misma orden.

[74] Cuevas, *Documentos*, p. 259.

[75] *Vid. supra*, p. 343.

[76] Cuevas, *Documentos*, p. 68, y *Cartas de Indias*, XIX, pp. 105 *s.*

[77] Cuevas, *Documentos*, pp. 489 y 492 *s.*

[78] Esto se desprende de las cédulas de 5 y 26 de octubre de 1541 (Recopilación, I, f. *ss*. 3 vt. 4 ft).

[79] Cuevas, *Documentos*, p. 335.

[80] Burgoa, *Geográfica Descripción*, cap. X, f. 44 vt.

[81] *Cf*. Nicolás León, *Vasco De Quiroga*, p. 24. *Vid*. Beaumont, lib. I, cap. 20, vol. III, pp. 323 *ss*. y cap. 22, vol. III, p. 410. Burgoa, *Geográfica Descripción*, cap. X, f. 44, señala un hecho análogo en la región de Villa Alta (Oax.); los indios huyeron a los más escondidos rincones "por no ver vn Español".

[82] Orozco y Jiménez, p. 209, *vid.* también p. 218.

[83] *Vid. supra*, pp. 339-340.

[84] *Cf*. Puga, *Cedulario*, I, pp. 227-231.

[85] Motolinía, II, capítulo 9, pp. 136-137. La mejor y más completa exposición del conflicto entre Zumárraga y la primera Audiencia sigue siendo, a pesar de su fecha, la que hace Icazbalceta (*Zumárraga*, pp. 16-80 y Apéndice Documental 1, 2, 5, 7, 10, 51, 52, 53, 54, 55, 56 y 57), y ésa hemos utilizado principalmente. Los documentos 10 y 57 de Icazbalceta tan sólo son extractos hechos por Muñoz; el padre Cuevas publica el texto íntegro, *Documentos*, VIII, pp. 17-46, y V, pp. 8-10. Puede consultarse también de Cuevas, *Historia*, I, pp. 252-270 (allí el padre Cuevas rectifica en la p. 269, la fecha de su documento V, que fija en febrero o marzo de 1534, en vez de 1533); Lesley Byrd Simpson, *The Encomienda in New Spain*, Berkeley, California, 1929, páginas 97-111; José Epigmenio Santana, *Nuño Beltrán de Guzmán y su obra en Nueva España*, México, 1930. El breve resumen de Lois R. Dyer, "History of the Cabildo of Mexico City", *The Louisiana Historical Quarterly*, vol. 6, núm. 3, julio de 1923, p. 433, nada nuevo trae acerca del papel que jugó el ayuntamiento.

[86] CDIAI, XXVI, p. 285. *Cf. Instrucciones que los virreyes*..., I, p. 10.

[87] Carta a Felipe II, 1º de febrero de 1558. Cuevas, *Documentos*, XLIII, pp. 244 *s.*

[88] Carta de México, a 28 de enero de 1 552. AGI, Indiferente General, 146-1-18. *Cf. Revue d'Histoire Franciscaine*, abril de 1924, p. 21, nota 1, y *Études et documents*, p. 54, nota 28.

[89] Carta de 20 de junio de 1558, varias veces citada arriba.

[90] Cuevas, *Documentos*, pp. 255 *s.* y 264.

[91] *Vid.* los ejemplos que da Cuevas, *Historia*, II, pp. 55-57, todos posteriores, por lo demás, a 1572.

II. LA RESISTENCIA INDÍGENA

1. Carácter esporádico de la resistencia violenta. Revuelta de Nueva Galicia en 1541: su significado anticristiano. Discusión con los Doce en las *Pláticas* de Sahagún. Resistencia pasiva; supervivencia de la idolatría después de la predicación inicial. Reacción de los caciques, sacerdotes y hechiceros. El proceso de don Carlos de Tezcoco, símbolo de la resistencia del paganismo. 2. Resultado de esta resistencia; apreciación de Sahagún acerca de la eficacia de la primitiva predicación. Precisiones de Valadés. Complejidades del problema y dificultad que se halla para estudiar la supervivencia actual del paganismo precortesiano. Teoría de la "religión mixta". Supervivencias paganas indiscutibles y elementos de dudosa interpretación. Concepción popular del catolicismo. Supersticiones posthispánicas. Ignorancia religiosa y malas inteligencias catequísticas. La teoría de la "religión mixta" y el método de sustitución. La geografía espiritual del México contemporáneo y la evangelización primitiva.

1

Por parte de los indios la evangelización hubo de chocar contra diversos escollos. Los pueblos de la costa, de la meseta de Anáhuac, de Michoacán, no hicieron resistencia violenta a la entrada de los misioneros y a la predicación de la fe cristiana. Sabemos solamente que durante los primeros cinco años opusieron una enorme resistencia de inercia.[1] Tenemos algunos ejemplos de hostilidad más abierta: en Achiutla (Oaxaca), el dominico fray Benito Fernández fue encerrado en su ermita y privado de todo alimento. Pero no llegó a más: algunos cristianos, a ocultas, le llevaron tortillas y después los jefes del pueblo, comprendiendo que se ponían en mal predicamento, acabaron por dejarlo libre.[2] Pero hecho como éste es excepcional.

Por el contrario, en las inmensas llanuras del Noroeste, en la Sierra Madre Occidental, habitada por feroces tribus, las víctimas fueron numerosas. Citaremos algunos nombres, los de los frailes Bernardo Cossin, francés; Pablo de Acevedo, portugués; Juan de Herrera, Juan de Tapia, todos franciscanos.[3] Por lamentables que hayan sido en sus consecuencias estas muertes, no dejan de ser puras manifestaciones particulares, reacciones esporádicas y nada más. La rebelión del Mixtón, entre los indios de la Nueva Galicia en 1541, tiene mayor alcance y significado. Es un movimiento general de numerosas tribus, y tribus tan robustamente dotadas como los cascanes,[4] y amenaza extenderse al centro y sur de la Nueva España, con miras de acabar con la ocupación europea. Ninguna duda nos queda del carácter religioso de esta sublevación. No por la libertad únicamente luchaban los levantados; también contra la religión; ya no contra España, sino contra el catolicismo. Es evidente, por otra parte, que ambos se hallaban íntimamente unidos. Cuando llegaron al valle de Tlaltenango los emisarios de las sierras de Tepic y Zacatecas, en sustancia esto fue lo que dijeron a los habitantes de esa región: "Somos mensajeros de Tecoroli —los españoles traducían 'del diablo'—; él va a venir en busca vuestra, acompañado de vuestros antepasados a quienes ha resucitado; os va a hacer saber que en él debéis creer y no en Dios, so pena de no poder ver ya la luz y

ser devorados por las fieras; los que crean en él y renuncien a las enseñanzas de los frailes para seguirle, no sufrirán, no morirán jamás, volverán a ser jóvenes, podrán tener todas las mujeres que quieran, y no una sola como les mandan los frailes, y, aunque sean viejos, podrán engendrar hijos; el que se contente con una sola mujer, morirá inmediatamente. Entonces Tecoroli irá a Guadalajara, a Jalisco, a Michoacán, a México, a Guatemala y por todos los lugares en donde hay cristianos de España y los matará a todos. Una vez acabados ellos, volverá a su casa y vosotros viviréis felices con vuestros antepasados, sin saber qué es trabajo y dolor." [5] Entre los jefes de la rebelión se destacaba un tal Tenamaztle, de Nochixtlán (Zacatecas), a quien los franciscanos establecidos en ese pueblo habían encargado juntar a los indios para llevarlos al catecismo. Cuando los levantados entraron al pueblo de Tlaltenango (Zacatecas), quemaron la cruz y la iglesia;[6] en Tepechitlán (Zacatecas) se entregaron a ceremonias sacrílegas, parodiando la misa, con adoración de una tortilla; en Juchipila (Zacatecas) trataron de matar a fray Antonio de Segovia y a fray Martín de Jesús, prendieron fuego al convento, profanaron la cruz, hicieron sacrificios y danzas paganas; en Cuzpatlán (Cuspala, Jalisco) quemaron también la cruz y el convento.[7] Tras la derrota de los españoles, en la cual mortalmente herido sucumbió Pedro de Alvarado, los rebeldes se mostraron más enardecidos. Los indios cristianos que llegaban a renegar e iban a reunirse con ellos, tenían que someterse al lavado de la cabeza para quitarles el bautismo y a hacer penitencia por sus días de vida cristiana. En Tequila (Jalisco) asaetearon a fray Juan de la Esperanza, lo remataron a pedradas y le destrozaron de muy cruel manera la boca para que no volviera a hablar de su Dios y a amenazarles con el infierno; cerca de Etzatlán mataron a fray Juan Calero, y entre Etzatlán y Ameca, a fray Antonio de Cuéllar.[8] No es aquí lugar de recordar la forma en que fue reprimida la rebelión. Únicamente nos toca recalcar su violencia y hacer resaltar su carácter anticristiano.[9]

Rara vez la lucha con el cristianismo llegó a estos extremos: no había entre los indios suficiente unión ni organización bastante para oponerse por la fuerza con resistencia eficaz a la administración española. También raras veces tomó el carácter de libre controversia: ni el poder civil ni las autoridades eclesiásticas hubieran permitido a los sacerdotes o caciques de los indios turbar el alma de sus hermanos, esparcir ideas adversas a la fe y traer el riesgo de alborotos públicos con discusiones declaradas acerca del valor filosófico o moral de la religión que venía a imponérseles.

La única discusión de que tenemos eco fue a la llegada de los Doce. Recuérdese que a poco de su arribo a la ciudad de México reunieron a los principales y sacerdotes de los ídolos, para exponerles la doctrina cristiana. En su primera plática les hablaron del Papa, que los enviaba; de la Sagrada Escritura, del Dios verdadero y de su Iglesia. A esta exposición respondieron los oyentes —si hemos de creer el relato que Sahagún conservó y tradujo—, con ampulososos cumplimientos, que no les "parecía cosa justa que las costumbres y ritos que los antepasados les dejaron, con liviandad los desampararan y destruyeran".[10] Que había entre ellos poco conocimiento de las cosas sagradas y no

estaban en capacidad de discutir y responder. Convocaron entonces a los sacerdotes y les hicieron un resumen de lo dicho por los misioneros. Los sacerdotes, cuando oyeron "el razonamiento y plática de los doce, turbáronse en gran manera y cayóles gran tristeza y temor y no respondieron nada". Al día siguiente fueron a buscar a los frailes, acompañados de sus principales y señores, y comenzaron por decir que su "manera de hablar se les hacía muy nueva y les era muy escandalosa", al afirmar que sus dioses no eran dioses. Adujeron la trivial objeción: sus padres y mayores los habían tenido por tales y por tales los habían adorado "todo el tiempo que vivieron sobre la tierra"; que "todas las ceremonias y sacrificios que hacían, ellos se los habían enseñado". De donde concluyeron que "sería cosa de gran desatino y liviandad destruir las antiquísimas leyes y costumbres que dexaron los primeros pobladores de esta tierra". Hicieron después hincapié en que no era posible forzar a los viejos a que dejaran las costumbres y prácticas en que se habían criado, y amenazaron con la cólera de los dioses y las rebeldías de la gente popular, si se les decía que no eran dioses los que hasta allí siempre habían considerado tales. Y terminaron: "Ésta es nuestra determinación: haced lo que quisiéredes: en lo que toca a nuestros dioses antes moriremos que dejar su servicio y adoración." Volvieron a la carga los misioneros, explicando una vez más lo que es el Dios verdadero, y tras hablar de los ángeles, de los demonios, de la creación, del primer hombre y su caída, tornaron al punto de partida, demostrando que los dioses de los paganos no eran tales.[11] Por desgracia el texto que conservamos de estas *Pláticas* sólo llega hasta la caída del primer hombre. Para el resto tenemos que atenernos al relato de Sahagún en el sumario que precede. Hicieron notar los misioneros que los dioses no habían sido capaces de librarles de la conquista española y esta afirmación provocó un altercado entre sacerdotes y jefes. Adelante insistieron los religiosos en el mismo argumento, y tanto sacerdotes como jefes se declararon vencidos y determinaron servir a Dios, dejando sus ídolos.[12]

Esta exposición de motivos entre los dos grupos, con réplicas y contrarréplicas es, a juicio nuestro, el único caso en la evangelización de México. Por lo demás ¿podría haber, al llegar los españoles, sacerdotes de los ídolos capaces de controversias teológicas? Como haya sido, era necesario restringir, en materia de religión, la libertad de expresión y palabra a los indios, cuando aun a los españoles la restringía el Santo Oficio, por más que a los principios fueran inevitables las discusiones religiosas entre los misioneros y los elementos más instruidos y poderosos de la antigua comunidad india. No consiguieron los indios rechazar por la fuerza la predicación del Evangelio, por estar tras de ella el poder militar y político de España; no les fue dable oponerse con razonamientos y discusiones de ideas, debido a su misma ignorancia y porque no se les hubiera permitido erguirse en contra de los dogmas, aun en forma pacífica, si era pública; pero quedaban apegados a sus antiguas ideas y ritos religiosos, amaban a sus viejos dioses: no les quedó otra salida, por lo mismo, sino una tenaz y persistente resistencia. No pudiendo defenderse de modo activo, lo hicieron con la inercia y el disimulo.

Ya estaban avezados a esta conducta, merced a la tiránica organización del México

precortesiano. Por lo demás, la forma en que se opusieron resultó muy sencilla en sus procedimientos: huir ante los misioneros, hacer el vacío en torno de ellos, evitar cualquier trato, esconderse. Tal fue, por ejemplo, la acogida que tuvieron los primeros agustinos en Chilapa y en la Sierra Alta.[13] Pero esta táctica sólo era posible en regiones apartadas, no caídas aún bajo el dominio de los españoles. Ni podía durar, tampoco, mucho tiempo: tres meses, un año, a lo sumo, como en el caso que acabamos de citar. Otros aspectos tuvo esta guerra de socarrona resistencia. Cuando los religiosos quisieron congregar a los hijos de la nobleza en los conventos para darles una educación mejor, tuvieron que luchar con una hostilidad silenciosa, pero no menos eficaz, pues los padres ocultaban a sus hijos, o si no, en su lugar mandaban a las casas de los frailes a los hijos de sus criados, o a sus esclavos jóvenes, vestidos de buenos ropajes y acompañados de muchos sirvientes, para hacer creer que eran sus propios hijos. Si ninguna de las dos cosas podían hacer, retenían a los hijos más grandes o más amados, y enviaban a los menores a las escuelas conventuales.[14] Semejantes, y quizá mayores, eran las dificultades cuando se trataba de las hijas. Los indios, en su paganismo, acostumbraban cuando eran de humilde condición, ofrecer de grado o por la fuerza sus hijas a los jefes. Recibíanlas éstos y las guardaban para hacerlas sus concubinas, encerrándolas en sus casas o en lugares secretos. Lo mismo pretendieron seguir haciendo al convertirse, y apenas las dejaban salir para ir al catecismo o a ser bautizadas.[15] Ya en su lugar insistimos en la enorme fatiga de los religiosos para acabar con la poligamia y el concubinato. En 1536 se quejaba aún Zumárraga de las disolutas costumbres de los caciques, y dice puntualmente: "hoy en día lo hacen peor en secreto que antes que oyesen la fe católica".[16] Podríamos ciertamente hacer una larga lista de indios perseguidos por el Santo Oficio a causa de su liviandad, de sus concubinatos o bigamias, o por haber dicho que el concubinato no era pecado.[17] Y también hemos hecho notar antes la frecuencia con que se veía a los indios mudar el sitio de sus pueblos a lugares remotos, distantes de templos y conventos, a fin de hallarse libres de la corrección de los religiosos y darse con entera libertad a sus vicios y malas costumbres.[18]

Nada de esto debe sorprendernos. Cabría preguntar aún si en materia de costumbres se puede hablar con justicia de reacción u oposición. Doquiera, lo mismo en países de misión que en tierras largamente cristianas, la miseria humana, unida a la más sincera fe, suele rebelarse contra la severidad y exigencias de la moral católica y, reprobando y condenando sus hechos malos, no puede menos de caer en ellos. El hecho de convertirse a la fe verdadera a nadie hace impecable y los neófitos de México no tienen el monopolio de la disolución y el vicio. Nada es tan normal, por desgracia, como el que muchos de ellos guardaran en secreto la licencia de costumbres que en su paganismo tenían. Esto no es resistencia a la fe en términos precisos. No nacía esta conducta de motivos propiamente religiosos.

Pero hubo también una resistencia basada en motivos netamente religiosos y demasiado vehemente, por muy disimulada que fuera. No hay razón para exagerar el alcance de la carta de fray Pedro de Ayala, según la cual, después que la Corona prohibió

los castigos corporales dados a los indios por los religiosos, muchos de aquéllos, al menos en la Nueva Galicia, dejaron de asistir al sermón, a la doctrina y a la misa.[19] Fuera de que no debe olvidarse el habitual pesimismo del obispo Ayala, hay que atribuir la negligencia mejor a la pereza y natural pesadez de los indios que a declarada hostilidad metódica. Pero es cierto que la idolatría prosiguió en secreto practicada, y que, al parecer, jamás se le pudo desarraigar del todo. Y aun aquí, no siempre era mala voluntad de los indios, sino más bien simple ignorancia. Cuando menor la vigilancia del clero, mayor la tendencia a la idolatría, como subiendo a la superficie del fondo ya secular en que se guardaba en la sociedad. Tendencia que se daba a conocer también en la mezcla de elementos cristianos con viejas prácticas paganas, en sus fiestas y en sus bailes.[20] Y en fecha muy temprana aún, es cierto, la Junta Eclesiástica de 1539 creía ver una supervivencia de politeísmo en la muchedumbre de pequeños oratorios que los indios levantaban "como solían tener sus dioses particulares cada uno".[21]

Con más frecuencia se manifestaba una resistencia consciente y definida. No cesan de quejarse de ello los obispos. En una carta de 30 de noviembre de 1537 los de México, Oaxaca y Guatemala piden al Rey les autorice a tomar medidas rigurosas contra la idolatría, pues si en apariencia los indios han renunciado a ella, siguen de noche y en lo secreto adorando a sus viejos dioses y ofreciéndoles sacrificios.[22] Hecho digno de ser muy notado: la situación parece no haberse modificado aún en 1565, pues en 11 de octubre de ese año los obispos de Nueva España, encabezados por Montúfar, escriben en un memorial a la Audiencia de México: "… Es notorio a V. A. con cuanta facilidad estos indios nuevamente convertidos a nuestra santa fe católica, se vuelven a sus idolatrías, ritos, sacrificios y supersticiones…"[23] Ya se acogían a las cuevas para proseguir su culto, como pasaba en Chalma; ya, con refinada malicia y disimulo y mucho de precaución, ocultaban sus ídolos tras de las cruces,[24] como en Cholula,[25] o en los altares de las iglesias,[26] y con la apariencia de rezar sus devociones, en realidad les daban culto.[27] Cuando, descubiertos sus ídolos, se les destruían, se daban prisa a fabricar otros.[28] El territorio entero, o al menos muchas de sus regiones, estaba lleno de ídolos escondidos y de pueblos secretamente idólatras.[29] Nada puede darnos tantas noticias en esta materia como la lectura de los procesos de indios idólatras publicados por el Archivo Nacional de México.[30] Los hechos son relativamente antiguos, ya que tenemos allí procesos del 1536 al 1540, pero de ellos pueden retenerse muchos rasgos. Ora son indios que disimulan sus ídolos,[31] que llegan a practicar sacrificios humanos; ora indios que se esconden cuando los franciscanos llegan a bautizar y predicar; o que no quieren edificar iglesias, que se entregan a burlas blasfematorias y sacrílegas, que hacen propaganda de paganismo entre los niños o los jóvenes.[32] Es ya el juez indio Marcos Hernández Atlabcatl, el cual, bautizado quince años antes, se burla de los religiosos, se rebela contra su autoridad, declara que ellos han inventado la confesión para saber los pecados ajenos, y que sigue también viviendo en el concubinato y la embriaguez.[33] Son las quejas del padre Andrés de Olmos contra el cacique de Matlatlán, borracho consuetudinario, con sus diecisiete o

dieciocho concubinas, que entregó unos ídolos, pero guardó otros para repartirlos en secreto a varios indios, que nunca va a la iglesia y hace propaganda de sus ideas y costumbres entre los demás. Como el gobernante eran los súbditos, si hemos de creer a Olmos: veinte años ha que se les explica y predica el Evangelio, hay más de ocho religiosos en su comarca, el mismo fray Andrés la ha recorrido detenida y minuciosamente hace cinco o seis años, y sin embargo, persisten tan obstinados como antes en su idolatría y en sus malas costumbres.[34]

No sólo los caciques alentaban esta resistencia: lo hacían también los sacerdotes paganos y los hechiceros,[35] con mayor ardor como es lógico, ya que, o eran los más amenazados o los más convencidos, o mejor una y otra cosa. Emprendieron feroz lucha con los frailes. Éstos, al principio de la predicación, por su hábito, conducta y género de vida hicieron mella en el alma de los indios, que no alcanzaban a comprenderlos. Viendo, por ejemplo, la humildad y pobreza de los dominicos, decían que debían ser grandes pecadores para tener que vivir en tan apretada mortificación.[36] En cuanto a los franciscanos, creyeron que eran locos, pues, decían "… deben de estar enfermos o estar locos, … dejadlos que pasen su enfermedad como pudieren: no les hagáis mal … mirad si abeis notado cómo a mediodía, a media noche, y al cuarto del alba, cuando todos se regocijan, éstos dan voces, y lloran; sin duda es mal grande el que deben de tener porque son hombres sin sentido, pues no buscan placer ni contento, sino tristeza y soledad".[37] En Michoacán los hechiceros aprovecharon con habilidad esta incomprensión, haciendo creer a los indios que los religiosos eran difuntos y sus hábitos mortajas, y que, por la noche, al regresar a sus domicilios, desaparecían de la tierra para ir a reunirse con sus mujeres en el infierno y sólo dejaban acá su osamenta y sus hábitos. Como suele suceder con frecuencia, el celibato de los frailes era para ellos algo del todo inexplicable. También hicieron creer estos mismos hechiceros michoacanos a sus indios que el agua bautismal era sangre, y que al bautizar a los niños les hendían la cabeza. Por esta razón los tarascos no querían llevar a bautizar a sus hijos, pues temían que murieran. También a ellos deben atribuirse con toda probabilidad aquellas extrañas ideas que estorbaron la evangelización de Michoacán. Los indios estaban en la firme creencia de que los frailes habían nacido con todo y hábito, de que jamás habían sido niños y que al celebrar la misa hacían lo mismo que sus brujos: ver el agua para adivinar. Tomaron mucho temor de la confesión, pensando que el confesor los mataría. Si alguno se atrevía a afrontar ese terror, los demás se quedaban a la expectativa, mucho más si era mujer, mientras se confesaba y, al acabar, lo abrumaban a preguntas acerca de lo que había hecho, qué le habían preguntado, qué había respondido. Y, por fin, cuando se les decía que irían al cielo, respondían incrédulos que a nadie habían visto subir a él.[38] Hubo sacerdotes paganos que se entremetían en donde había enfermos y moribundos para persuadirlos de que apostataran de su cristianismo.[39] Tenemos también varios procesos de hechiceros, abiertos contra ellos por la guerra que hacían a los religiosos, como el de Martín Ucelo, o mejor dicho, Ocelotl, contra quien había asimismo la acusación de que se transformaba a su placer en tigre, león, perro o gato, y como el de Mixcóatl, que apartaba del bautismo a

los indios y había hecho una sacrílega parodia del credo.[40]

Luchas de éstas hubo que acabaron trágicamente. Hay historiadores que a ellas atribuyen la rebelión de 1541:[41] los indios estaban celebrando una de sus fiestas en torno de un calabazo vacío, cuando un repentino ventarrón lo levantó, sin que pudieran recobrarlo; preguntados los hechiceros acerca de lo que significaba aquel prodigio, respondieron que era una orden venida del cielo para que los indios se levantaran y echaran a los españoles, como el viento había levantado y llevado el calabazo. Los alzamientos de indios en Oaxaca, en 1547 y 1550, aunque de menos gravedad, parecen deber también su origen a las intrigas y predicaciones de los hechiceros.[42]

El famoso proceso de don Carlos, indio principal de Tezcoco, puede verse como el símbolo de la resistencia pagana.[43] Don Carlos Mendoza Ometochtli, o Chichimecatecutli, como él mismo se llamaba, bautizado por los primeros franciscanos, ex alumno del colegio de Tlatelolco, fue perseguido por el Santo Oficio, representado a la sazón por Zumárraga, por idolatría y concubinato. Hecho el cateo de sus casas, se hallaron indicios innegables de culto pagano: un libro o pintura de indios, altares y cantidad de ídolos, cuya minuciosa lista figura en el proceso. Su hijo, "de edad de diez o once años, poco más o menos" —hallamos estos dolorosos y feos testimonios de niños contra sus padres con gran frecuencia en los procesos inquisitoriales—, declaró que no se había criado en la casa de Dios, que no sabía la doctrina cristiana, por que su padre le decía que no fuese a la iglesia; no supo persignarse ni santiguarse y dijo que no lo sabía, y tampoco supo las oraciones más comunes. De acuerdo con otras declaraciones del proceso sabemos que don Carlos hacía una obstinada lucha contra el cristianismo y los religiosos: aconsejaba a sus compatriotas que no aprendieran la doctrina cristiana; decía a boca llena —¡siempre el mismo estado de espíritu!— que debían seguir "aquello que tenían y seguían sus antepasados, y de la manera que ellos vivieron, vivir"; hacía notar la diferencia de hábito, de regla y de enseñanza de los franciscanos, dominicos y agustinos, lo mismo que de los padres clérigos seculares, y de ahí sacaba que cada uno sigue una manera de vivir que es buena y por lo mismo los indios no tenían por qué dejar la suya; decía que los españoles "tenían muchas mujeres y se emborrachaban, sin que lo pudieran impedir los padres religiosos", y que se mofaban de sus reprensiones y predicación. ¿Por qué los indios no habían de vivir lo mismo? [44]

Si don Carlos confesó paladinamente vivir con una sobrina suya, negó siempre haber "domatizado, predicado y amonestado contra nuestra santa fe católica". Su mujer, con todo y tener motivos de queja: su infidelidad y que de dos años a esta parte le ha dado muy mala vida, dijo, empero, que no le conoció ni sintió ídolos ningunos, ni le vio sacrificar, ni hacer ofrendas a ellos. La extrema debilidad de la defensa, la completa falta de testimonios de descargo, el total aislamiento del acusado, nos dan la impresión de una manera de conjuración en su contra. ¿Fue quizá don Carlos víctima de oscuras intrigas de indios, que los jueces españoles no sospecharon siquiera y, por lo mismo, no fueron capaces de desenmascarar? [45] Es común en país colonial ver cómo saben los nativos

utilizar con suma habilidad los medios que les proporciona la justicia europea para saciar sus odios y satisfacer sus personales venganzas. Sin embargo, ya en el cadalso —pues fue condenado a muerte—, don Carlos dijo que "merecía más que aquellos, según sus maldades y culpas y errores en que había estado", y dijo luego en su lengua a los naturales que "tomasen ejemplo de él, y se quitasen de sus idolatrías, y se convirtiesen a Dios… y no los tuviese el demonio ciegos como a él lo había tenido". ¿Es ésta una flaqueza final de un hombre agotado por un largo proceso, sin fuerzas para resistir a las sugestiones de quienes querían impresionar a los indios con una ejecución como la suya? ¿Es manifestación espontánea y de verdad sincera? Imposible sacarlo en limpio. Lo que sí nos admira es la severidad de la sentencia, en singular contraste con las benignas sanciones decretadas a los idólatras de quienes hemos hablado antes. Claro está que don Carlos negó siempre, lo cual era casi regularmente una agravante en los procesos de la Inquisición. Y con todo, la decisión final no deja de desconcertarnos, tanto más que Zumárraga, cabeza del tribunal de debates e investigación, no era ciertamente hombre cruel, ni siquiera duro. ¿Tuvo, acaso, la convicción de que don Carlos jefaturaba una reacción pagana fuerte y bien planeada? ¿Preocupado, tiempo hacía, de la supervivencia del paganismo y del apego de los indios a sus viejas costumbres, como nos lo revela su correspondencia, quiso hacer un escarmiento? ¿Fue él mismo el que sugirió al condenado sus palabras finales? Queda en pie que la sentencia fue demasiado rigurosa para el juicio del Inquisidor General, partidario de mayor indulgencia hacia los neoconversos. La condena habríase justificado sólo de haber mediado sacrificios humanos, de que nada se dice en el proceso, y don Carlos fue acusado sólo de "hereje domatizador".[46]

2

Esta resistencia pasiva a veces tuvo terribles resultados eficaces. Tocante a este asunto Sahagún mismo ha dado un tremendo fallo, que es casi una condenación. Se halla en un estudio referente al calendario mexicano, dado a la luz pública por don Juan B. Iguínez, de un manuscrito de la Biblioteca Nacional de México. Comienza por poner en duda la destrucción completa de la idolatría a los esfuerzos de los primeros religiosos, y agrega que es cosa averiguada que las prácticas paganas tienden siempre a renacer y a propagarse en secreto. Los indios siguen haciendo sacrificios, ya no de seres humanos, pero sí de animales, a los cuales arrancan el corazón, como lo hacían a los hombres. Adoran a sus ídolos escondidos en los templos cristianos, y si se levanta un santuario en donde estuvo un templo antiguo, a quien vienen a venerar es a la vieja deidad. Lo que sucede en realidad —seguimos resumiendo a Sahagún—, es que los indios han consentido en recibir el bautismo, en hacerse exteriormente cristianos, pero en el fondo de su corazón no se resuelven a abandonar las antiguas costumbres, las viejas tradiciones y el culto de sus divinidades. No se han visto las contradicciones que hay en esto. Se les admitió a los principios sin sacar en claro la verdad, y los primeros misioneros no

cesaban de decir a sus hermanos de hábito que los indios se habían convertido totalmente y habían adoptado el cristianismo con entera lealtad, "y assi lo afirmaron y predicaron a todos los que después de ellos venimos". Más tarde, algunos incidentes hicieron ver que la idolatría seguía viviendo en secreto, pero se guardó silencio acerca de aquellos descubrimientos, tanto para sostener la versión oficial de la conversión, como para evitar el escándalo del pueblo verdaderamente convertido.[47]

Sería fácil citar ejemplos que confirmaran las advertencias y el pesimismo de Sahagún. Apenas treinta años antes de que Humboldt escribiera, los españoles descubrieron por casualidad la pirámide de Papantla, que los totonacas habían podido ocultar de los ojos de los cristianos por largos siglos.[48] En Coaixtlahuaca (Oaxaca), un caudillo indio, conocedor del sitio de una cueva llena de ídolos, desapareció misteriosamente, y por mucho que hicieron los dominicos, no lograron dar ni con el indio ni con la cueva.[49] Más aún, cuando México fue ocupado por segunda vez los indios quitaron los cinco ídolos principales del Templo Mayor; fueron luego llevados a casa de un indio de nombre Miguel, donde posaron diez días, y de ahí a un lugar que dijo desconocer, a pesar de haberle sometido a tormento. Y tan escondidos con esmero quedaron, que a pesar de minuciosa busca no se pudo dar con ellos y hoy día mismo se ignora a dónde fueron a dar.[50]

De tales ejemplos, que se podrían multiplicar, y de las reflexiones de Sahagún, ¿hemos de concluir que fue un fracaso la evangelización primitiva? Hay quien así lo haya pensado, y desde el siglo XVI, pues Motolinía, escritor relativamente antiguo, dice que "muchos de los españoles están incrédulos en esto de la conversión de los indios",[51] y Valadés, en su *Rethorica Christiana*, se esfuerza en rebatir con vehemencia la opinión de quienes afirman que no es más real la conversión de los indios que la de los moriscos de Granada: "Affirmando non magis eos esse christianos quam Mauri Granatenses." Dice Valadés que los indios han sido evangelizados por ministros más numerosos, más competentes y más abnegados que aquéllos, y no han tenido que sufrir violencia que los inclinara a la conversión, e insiste en sus cualidades cristianas de piedad, asidua concurrencia a los divinos oficios, gusto por la pompa litúrgica, amor hacia sus misioneros y sincera humildad en sus confesiones. Y trae a la memoria el principio de que en materia de almas sólo toca el fallo a Dios, único que escudriña los corazones y los riñones. Tomemos su consejo. Para resolver tan delicado problema, sin riesgo de quedarse en las apariencias superficiales y engañosas, sería necesario poder convivir largo tiempo, muy largo tiempo, con los indios de México, lograr su confianza, hablar varias de sus lenguas. Salta a la vista que una investigación de tal naturaleza es ya casi imposible para los especialistas mexicanos, ¿qué decir de un historiador extranjero? Y aun supuesta tal manera de indagación, no nos llevaría sino a una solución aproximativa. Agréguese que sería necesario hacerla con una amplitud extraordinaria, para que abarcara el territorio entero y sólo nos daría aproximaciones locales. Las observaciones del arzobispo de Puebla, monseñor Vera y Zuría, nos hacen ver en una sola diócesis una

enorme diversidad de pueblo a pueblo; junto a la apatía de la indiferencia, hallamos el más vehemente fervor; al lado de una honda ignorancia, la fe más ilustrada y auténtica. Por fin, ¿qué valor podría tener para la historia una investigación de tal género? Han corrido tres siglos y medio desde que se dio por terminada la cristianización inicial; tres siglos y medio en los que ha cabido la tranquilidad, madre muchas veces de la tibieza y la rutina, al mismo tiempo que las guerras civiles, las convulsiones sociales y la plena anarquía, enemigas de todo lo sólidamente fundado, y hasta las persecuciones religiosas y una lucha ya secular contra la Iglesia. Estudiar la situación del presente no es base segura para formar concepto de cuál haya sido el estado de la vida religiosa en las fechas en que escriben Mendieta, Sahagún y Valadés.

Saquemos de estas reflexiones una extremada prudencia. Sin embargo, debemos aquí examinar una teoría difundida de algunos años a esta parte, pues si trata de interpretar el presente, incluye un juicio sobre la eficacia de la evangelización del pasado. Tal es la teoría de la "religión mixta" o, si se quiere, del "sincretismo religioso", de que fue principal partidario Manuel Gamio. Según esta doctrina, los indios no son verdaderamente católicos, no han aceptado realmente ni el dogma ni la moral católica como los propone la Iglesia romana. Se han contentado con tomar algunas ceremonias y prácticas exteriores, a las cuales han conservado en mezcla sus viejas supersticiones y sus ritos tradicionales, aunque deformándolos, "… al arribar los misioneros catequizadores, comprendieron rápidamente que sería fácil tarea convertir a los catecúmenos americanos si se procuraba la fusión de ambas religiones, aprovechando, principalmente, aquellos aspectos que en ambas, ofrecieran determinada analogía. Los temas abstractos y oscuros del catolicismo nunca fueron ni son actualmente comprendidos ni aceptados por los indígenas, y en cambio las manifestaciones materiales y objetivas se fundieron rápidamente con las manifestaciones similares de origen prehispánico, resultando a la postre una religión mixta o católica rudimentaria que profesan en México los millones de habitantes de civilización de tipo indígena".[52] Tal aplomo para fallar en materia tan delicada y tan compleja, como tienen que admitir los historiadores que se estimen a sí mismos, cualquiera que sea su filosofía personal, hace ya sospechosa esta teoría. No quisiéramos dar en el extremo opuesto, desconociendo en forma global la exactitud y verosimilitud de tales reflexiones. Algunos elementos ciertos hay en esta oscura cuestión que podemos retener y en los cuales podemos apoyarnos para intentar un ensayo de conclusión general.

Parece que no es posible discutir la supervivencia de algún paganismo en México. Grupos indígenas hay a los que su aislamiento no ha permitido que salgan de él en forma definitiva. Los popolocas que estudió Nicolás León siguen venerando a sus viejas divinidades; apenas tienen la noción de un Dios supremo, que se representan materialmente; no creen en la supervivencia del alma, ni en las penas eternas del infierno; si otra vida admiten, no vale más para ellos que la presente; tienen muchos hechiceros, muy temidos por los indios, y a su lado el cura es apenas un personaje de ínfima categoría; se casan por la iglesia sólo muchos meses más tarde de la celebración de su matrimonio a la pagana.[53] Los indios de Zongolica (Veracruz) reciben los sacramentos,

pero siguen en la práctica de sus ritos paganos en fondo y forma, como la invocación del dios Venado.[54] Entre los totonacas de la Sierra de Puebla la situación es nítida: no conocen el bautismo, no van a misa, siguen adorando ídolos, que en el hogar colocan junto a las imágenes cristianas.[55] Todas éstas son secciones de población que viven aisladas en regiones montañosas, inaccesibles, poco o mal evangelizadas. Pero entre los tarascos de Michoacán, paraíso un día del primitivo apostolado, se hallan hechos análogos. El doctor León pudo sorprender a los pescadores de Santa Fe de la Laguna que iban a ofrecer copal a un pescado de piedra, para impetrar pesca abundante; cuando el cura de Taretan hizo reparaciones en el templo de San Agustín descubrió un ídolo detrás de la imagen del Señor de Taretan, el cual regaló al Museo Michoacano, con lo que vino a acabar de un golpe la devoción del Señor de Taretan.[56] En Huexotla, cerca de México, se pudo advertir que los indios veneraban el signo pagano de los puntos cardinales, estilizados por sus artistas en forma de cruz.[57] Hay, pues, un conjunto de hechos que no pueden negarse y cuya interpretación no parece dudosa.[58] Con el culto de los santos nos hallamos en un terreno mucho menos firme. Tiene este culto una enorme importancia, tal vez preponderando hasta de manera chocante, en la piedad popular de México. ¿Es idolátrica en alguna forma? ¿Puede hacerse la insinuación, como la hizo el sacerdote “liberal” Agustín Rivera y repite un etnógrafo contemporáneo, de que los indios adoran las imágenes de los santos, en sentido propio? [59] Nos atenemos al sabio consejo de Valadés.[60] ¿Quién es capaz de saber lo que pasa en el alma del indígena? Ni él mismo podría analizar con precisión los sentimientos y las ideas que rigen su mente.

Por otra parte, los indios no están tan lejos de la ortodoxia como supone la escuela de la “religión mixta”. El etnógrafo a quien acabamos de aludir, colaborador de Gamio, al estudiar los conceptos religiosos de los indios del valle de Teotihuacán, al fin de cuentas, tras muchos leves errores y supersticiones, nos descubre una sola creencia heterodoxa: los indios no admiten la eternidad del infierno; en el día del Juicio Final, una parte de los condenados irá al cielo, por haber recibido el perdón. Y esta noción, de existir, nada tiene que ver con la antigüedad prehispánica, sino que es una simple deformación, nacida de ignorancia o insuficiente enseñanza, quizá por confusión con el concepto del purgatorio. En cuanto al culto de los santos, el autor afirma, pero no demuestra. Queda la noción que, según el mismo autor, tienen sus investigados acerca del concepto de ser católico. Para ellos ser católico es ir a misa, confesarse, tomar parte en las fiestas, danzas y bailes populares, en celebración de los santos del pueblo. Concepción simplista, estrecha y no completa, y por lo mismo peligrosa. ¿Es pagana o prehispánica?[61]

Naturalmente, ningún juez serio tendría la pretensión de negar la multitud de supersticiones que estorban en México la vida del catolicismo y son trabas a su progreso. Lo esencial es saber en qué grado tales supersticiones hayan de mirarse como supervivencias del paganismo precortesiano. En cuanto a nosotros, estamos firmemente persuadidos de que una gran parte de ellas son de origen europeo, o sólo nacieron y se desarrollaron en la Nueva España después de la Conquista. En sus preciosas cartas, monseñor Vera y Zuría cita muchos casos de superstición que no dudamos un momento

en colocarlas en esta categoría: aquí es un sacristán que guarda una espuela de Santiago "envuelta en un paño de seda para persignar con ella a los indígenas" —superstición española, a todas luces—; allá es una estatua de San Bartolomé, "con el demonio encadenado; cuando algún enemigo les amenaza sueltan la cadena al maligno para que haga su oficio, y aseguran que han logrado excelentes resultados en el tiempo de la revolución".[62] Una superstición no es necesariamente una supervivencia pagana y no hay que cargar a la cuenta del paganismo prehispánico el origen de todas las supersticiones del México de hoy día. La superstición no tiene por fuente única el paganismo: nace también, y principalmente, de fuentes psicológicas, mucho más que de fuentes históricas.[63] Es una perversión o desviación del sentido religioso, tan inevitable como las demás desviaciones y perversiones de la inteligencia o del carácter. Nada raro, entonces, que la hallemos en todas partes. Existe también en los países cristianos de vieja historia —y conviene poner de relieve este hecho, porque la teoría de la "religión mixta" se desentiende de él—. Casos de "pagano-cristianismo" mexicano tales como los rezos del ratero de Tepito a la Virgen de la Soledad para lograr fortuna, o la muchacha que cuelga a San Antonio de los pies son de banalidad extrema, y fácil fuera poner junto a ellos sus paralelos en los países más ilustrados de Europa.[64] Si los partidarios de la "religión mixta" conocieran un poco más la vida religiosa de Europa, no habrían dado tan excesiva importancia a datos como éstos.[65]

Nacida de la ignorancia religiosa, así como del paganismo prehispánico en algunos casos, se manifiesta la superstición en México. Es natural que la imaginación dejada a sí misma, sin apoyo ni guía, haya deformado los datos insuficientes y vagos que tenía a su alcance como legado de las generaciones anteriores. Cuando los indios de Tepetitlán (Puebla) ponen un bonete al Santo Niño y le llaman San Ignacio de Loyola,[66] cuando al obispo llegan a llamarle "Santísima Trinidad", cuando una vieja india comulga tres veces, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, tenemos que creer que es ignorancia y pura ignorancia. Se cuenta este vulgar chascarrillo: un indio al confesarse oye la pregunta: ¿cuántos dioses hay? Responde que dos y va aumentando números, hasta llegar a cincuenta, ante la negativa de su cura que le manda ir a estudiar el catecismo, y entonces enojado dice: "Ni con cincuenta se conforma." ¿Es esto supervivencia pagana? ¡Es ignorancia supina y nada más! Hay que tener en cuenta la poca claridad de la pregunta, que resulta insidiosa: supone, al primer aspecto, que hay varios dioses, cuando se hace en esa forma. El pobre indio tiene que desconcertarse y perder las nociones de su escasa teología, más si está impresionado por su comparecencia ante el tribunal de la confesión.

No basta el trabajo más o menos consciente de la imaginación para explicar estos hechos. También hay confusiones y malas inteligencias. Fray Juan Bautista nos explica el origen de dos errores de los indios acerca del dogma de la Trinidad. Una frase equívoca como la que decían los catequistas en náhuatl, "No ay mas de un Dios, el qual es Padre, Hijo y Spiritu sancto, tres personas, un solo Dios" podía tener esta falsa interpretación: "Dios es Padre, Hijo y Spiritu sancto, tres personas, una de ellas verdadero Dios." Casi

todos los indios, concluía el fraile, han tomado la segunda forma y creen que sólo el Hijo es Dios. El otro error era acerca de la distinción de Personas. Usan los misioneros esta frase: "trino en personas y uno en esencia". Pero la frase es oscura y muchos indios creen que Dios es una persona llamada de tres maneras. "Y aunque muchos predicadores han predicado y enseñado la pureza de la fee contra estos dos errores y manifiestas heregias, con todo esso ay muchos Indios que no acaban de entender y responder como conuiene a la verdad y pureza de nuestra sancta fee catholica." [67]

Nos quedan las danzas como manifestación del culto a Jesucristo, a la Virgen María y a los Santos. Estas danzas son seguramente precortesianas. Ya hablamos antes de las danzas de moros y cristianos y de los danzantes de Guadalupe. La teoría de la "religión mixta" se queda en la forma: son de forma pagana, luego son supervivencia pagana. Errónea lógica.[68] Ahora bien, una danza, un baile, de no ser abiertamente inmoral, no es ni pagano ni cristiano; si fuera inmoral, sería anticristiano, pero no necesariamente pagano. Aquí lo que vale es la intención. La teoría en cuestión presta al catolicismo, cuyas doctrinas no conoce, un formalismo que podrá hallarse en las personas, tomadas aisladamente, pero no en el espíritu de la Iglesia. Atribuye a las ceremonias y los ritos de la Iglesia un valor "mágico" que es producto de la imaginación de quien forjó la teoría, porque nunca ha existido en la mente de la Iglesia. Es todo lo contrario: si a estos actos y a otros similares les falta la intención que los eleva espiritualmente, nada vale el rito material. Si el sacerdote no tiene intención de consagrar, la consagración es nula, aunque se formulen las palabras de ella.

Tenemos aquí aplicación de la llamada táctica de sustitución, de que Acosta nos habló a propósito de las danzas. Si sólo atendiéramos a la forma, nada valdrían como actos religiosos.[69] Se conservó la forma de la danza prehispánica: a la intención que antaño la animaba se sustituyó otra intención, de sentido cristiano. ¿Qué importa que hoy, para honrar a la Virgen de Guadalupe, el indio haga los mismos movimientos y dé los mismos pasos que cuando sus antepasados veneraban a Tonantzin, si él tiene intención de honrar a María? [70] A juicio nuestro, considerar estas fiestas de sustitución como fiestas de supervivencia pagana es tan poco serio, tan pueril, como decir que el uso de la lengua latina es una supervivencia pagana en la Iglesia católica.

En resumen: si algo hay que aprovechar en esta teoría de la "religión mixta", hay más que hacer a un lado. Hechos hay que no pueden negarse, pero otros muchos son explicables en otra forma. Generaliza demasiado, hasta llegar al abuso. La que podría llamarse su fórmula: "supervivencia del paganismo *en* el catolicismo" podrá valer para tarascos, indios de Zongolica, etc., pero ya con los popolocas y totonacas habría que variarle diciendo: "supervivencia del paganismo *al lado* del catolicismo." Esta fórmula tal vez se podría extender a los moradores de las montañas del norte o del sur, pero tampoco sería exclusiva, y por lo mismo, inexacta.

Importante es observar que los lugares en que se hallan tales caracteristicas de religión son precisamente los que por su distancia, por su insalubridad, por su fragoso territorio apenas fueron tocados por la evangelización primitiva. Si, como ya dijimos,

sería imprudencia apreciar la intensidad de vida cristiana del siglo XVI con el estudio de la situación religiosa de hoy en día, no es menos cierto que la geografía espiritual del México contemporáneo, hasta donde puede precisarse, corresponde a la expansión misionera primitiva. Con exclusión de la cuchilla de territorio abierta por los franciscanos hacia Zacatecas y Durango, con intenciones de metódica exploración misionera, todos los esfuerzos del apostolado del siglo XVI se limitan a la Meseta Central con sus prolongaciones, o sea, en términos de división política moderna, a los estados de Puebla, México, Hidalgo, Michoacán, Jalisco, Oaxaca, y parte de Guerrero. Las costas eran muy malsanas y las inmensas llanuras del norte, inaccesibles. No hacemos caso de Chiapas y Tabasco, porque con toda intención las hemos dejado fuera de este estudio. Así, podemos también hacer notar que los estados menos católicos de México son los de las costas: Veracruz, Guerrero, y los de la región septentrional, Sinaloa, Sonora, Chihuahua, Coahuila, Tamaulipas.[71] Sonora pasa por una región sin iglesias y debemos hacer notar, finalmente, que la mayoría de los políticos anticatólicos de la Revolución de 1910 ha procedido de estos estados. De Coahuila, Carranza; de Sonora, Obregón, Calles y Amaro; de Tamaulipas, Portes Gil. Cuando el conflicto religioso suscitado por Calles en 1926, la resistencia principal provino de los estados del centro, en particular. Dejando a un lado las antiguas ciudades hispánicas, como Puebla, Morelia, Guadalajara y Oaxaca, los indios de Jalisco y Michoacán fueron los más firmes en la oposición, en tanto que los estados de la periferia más simpatizaban con la persecución religiosa. De todos los estados son los del centro los que dan mayor contingente de vocaciones sacerdotales, en especial Guanajuato, aunque haya que hacer la excepción de Morelos. De esta manera hallamos una nueva comprobación de cómo ha pesado en los destinos de México la actividad religiosa de los misioneros del siglo XVI. El resumen y examen de conjunto de esta misma actividad, que vamos a hacer ahora, sólo vendrán a confirmar la exactitud de nuestra observación.[72]

[1] Motolinía, II, cap. 1, p. 99.

[2] Burgoa, *Geográfica Descripción*, cap. XXVIII, f. 156 ft.

[3] *Cf*. Atanasio Saravia, *Los misioneros muertos en el norte de la Nueva España*, Durango, 1920, p. 6 *ss*. Este autor utiliza mucho a Arlegui, 4ª parte. Acerca de fray Juan de Tapia, *vid. supra* pp. 144, 239.

[4] *Cf*. la carta del obispo de Nueva Galicia don Pedro Gómez Maraver, al Rey, Guadalajara, 12 de diciembre de 1550, en Orozco y Jiménez, p. 208.

[5] Pérez Bustamante, *Mendoza*, pp. 154 *s*. *Cf*. Scott Aiton, *Antonio de Mendoza*, p. 140, nota 6. Pérez Bustamante publica en apéndice estos descargos del virrey Mendoza referentes a la revuelta de Nueva Galicia: son base de nuestra exposición aquí.

[6] Pérez Bustamante, p. 156.

[7] *Idem*, p. 157.

[8] *Idem*, p. 161, y Mota Padilla, cap. 26. Para el lavado de la cabeza *cf*. observaciones de Levy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature*, pp. 74 *ss*.

[9] Hay buenas exposiciones de la guerra del Mixtón en Scott Aiton, *Mendoza*, pp. 137-156, y Pérez Bustamante, cap. VII, pp. 73-85. Véase también la carta de Pedro Almíndez Chirino, publicada por este último, documento XXXII, p. 206. Baltazar de Obregón, *Historia de los descubrimientos*…, ed. Cuevas, México, 1924, lib. I, cap. 5, pp. 31-38, y Mota Padilla, cap. 23. No creemos que se trate de oposición anticristiana la serie de incursiones devastadoras de los chichimecas en varias comunidades de fieles, ni hechos como la invasión de la Zapoteca, en 1570, por los mixes indómitos. *Cf*. D. Schmieder, *op. cit*., p. 67.

[10] *Cf*. Cuevas, *Documentos*, p. 493. La objeción es común, *vid*. R. Allier, *op. cit*., pp. 136-139, y Brou, A., *Saint François Xavier*, vol. I, p. 239.

[11] Para toda esta discusión, *vid*. Pou, art. cit., p. 310.

[12] *Cf*. Pou, p. 301.

[13] Grijalva, lib. I, cap. 8, f. 14, y cap. 19, fs. 33-34, pp. 49-51; 109-110.

[14] *Cf*. García, *Clero*, XXXV, pp. 69 *s*., y Motolinía, III, cap. 14, p. 218. Mendieta, lib. III, cap. 15, p. 217.

[15] *Cf*. Icazbalceta, *Zumárraga*, Apéndice, pp. 106 *s*., y Cuevas, *Documentos*, p. 61. Acerca de los serrallos de los caciques, *vid*. Höltker, *Die Familie*, p. 507.

[16] Cuevas, *Documentos*, p. 57.

[17] *Procesos de indios idólatras* y *hechiceros (Publicaciones del Archivo General de la Nación, III)*. México, 1912, *passim,* y *Libros y libreros*, p. 465.

[18] Cuevas, *Documentos*, p. 207.

[19] Carta a Felipe II, de Guadalajara, a 6 de febrero de 1565 de AGI, Audiencia de Guadalajara, 67-1-18, 105. *Cf*. Orozco y Jiménez, pp. 299 *s*.

[20] Es reveladora esta cita de Sahagún: "… si algunos cantares usan que ellos han hecho después acá de su convertimiento, en que se trata de las cosas de Dios y de sus santos, van envueltos con muchos errores y herejías, y aun en los bailes y areitos se hacen muchas cosas de sus supersticiones antiguas y ritos idolátricos, especialmente donde no reside quien los entienda…" (*Relación* del autor digna de ser notada después del cap. 27 del lib. X, Ed. 1938, III, p. 86).

[21] *Cf*. Vera, *Colección de documentos eclesiásticos*, II, pp. 380 *s*.

[22] Icazbalceta, *Zumárraga*. Apéndice, p. 91. Idéntica indicación en términos semejantes en las instrucciones de Zumárraga a sus representantes en el Concilio de Trento (Cuevas, *Documentos*, pp. 492 *s*.).

[23] Cuevas, *Documentos*, p. 285. Lo mismo nota Burgoa, *Geográfica Descripción*, cap. XI, f. 46.

[24] Motolinía, I, cap. 4, 32, y *Memoriales*, pp. 32-34. Román y Zamora, *República de Indias*, I, pp. 82 *s*.

[25] Mendieta, lib. III, cap. 49, pp. 309 *s*. Este episodio se fija en 1535.

[26] *Vid*. Dávila Padilla, lib. II, cap. 38.

[27] Mendieta, lib. III, cap. 24, p. 234.

[28] Motolinía, *Memoriales*, p. 23.

[29] *Cf*. *Cartas de Indias*, IX, p. 56. Motolinía, III, cap. 20. y *Memoriales*, p. 30. Dávila Padilla, lib. I, cap. 22, p. 81b. Sahagún, I, p. 5, y Suárez de Peralta, cap. 42, pp. 277 *s*.

[30] *Vid. supra*, pp. 392-393.

[31] Proceso de Tacatetl, pp. 1 *ss*. (en esp. 3-5), proceso de Baltasar, pp. 177 *ss*., y proceso de Tlilanci, pp. 185 *ss*. El proceso contra Cristóbal, su mujer y su hermano Martín no tiene más fundamento que las calumniosas denuncias de un indigno sacerdote, Diego Díaz, que se sirvió de dos españoles para hacer la falsa acusación. *Cf*. página 221 *ss*.

[32] *Cf*. pp. 3, 7, 8, 87 *ss*., 201-203.

[33] El proceso está en pp. 109 *ss*. Compárese con el caso del indio que dijo que no iba a misa por no molestarse por una *tortilla* (*Libros y libreros*, p. 465).

[34] Este proceso en pp. 205 *ss*.

[35] Sobre la magia en el México prehispánico, *vid*. Beuchat. *Manuel*, pp. 331-332, y Joyce, *op. cit*., pp. 95-101.

[36] Dávila Padilla, lib. II, cap. 87, p. 788a.

[37] Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, lib. I, cap. 20, pp. 164 *s*.

[38] *Relación de… Michoacán*, pp. 108-110.

[39] Grijalva, lib. I, cap. 29, f 49 tt. p. 155.

[40] *Procesos de Indios*…, p. 17 *ss*., 53 *ss*. Acerca de Ocelotl, *vid*. Mendieta, lib. II, cap. 19, p. 109, y la interesante nota de Icazbalceta, *Zumárraga*, p. 9.

[41] Tal es la versión de Tello y Beaumont. *Cf*. Pérez Bustamante, *Mendoza*, p. 74, nota 2.

[42] *Cf*. Méndez, lib. III, cap. 1, fs. 49 *s*. Scott Aiton, *Mendoza*, pp. 174 *s*., y Pérez Bustamante, p. 113. S. Aiton fija la primera revuelta en 1548, Méndez en 1547, y esta última fecha está confirmada por una carta de Diego Ramírez, 12 de octubre de 1547. *(Colección de documentos inéditos para la historia ibero-americana)*, ed. Montoto, p. 163 …“guaxaca los naturales de la qual provincia… se alzaron.”

[43] Publicado bajo la dirección de González Obregón. *Proceso inquisitorial del cacique de Tezcoco*, México, 1910 (Publ. de A. G. y P. de la Nación, I). *Vid.* Icazbalceta, *Zumárraga*, pp. 149 *s. Obras*, Nuevo México, 1899, p. 308 y el estudio muy detallado de Cuevas, *Historia*, I, pp. 369-379, pero que cae en defensa tendenciosa de Zumárraga.

[44] *Vid*. principalmente pp. 6, 37, 41 *s*. y 52.

[45] Recuérdese el caso del indio Cristóbal, aunque entonces el delator falso fue un español (*vid. supra*, p. 394).

[46] Ningún texto seguro funda la acusación de sacrificios humanos pues no merece tal calificativo la afirmación de Suárez de Peralta, cap. 42, p. 279. Por tanto, están faltas de apoyo las reflexiones de Icazbalceta, p. 150, ya que el proceso calla sobre este punto.

[47] *Calendario Mexicano atribuido a fray Bernardino de Sahagún*, pp. 220 *s. en Boletín de la Biblioteca*

Nacional, abril-septiembre de 1920, pp. 189 *ss*.

48 *Cf*. Humboldt, *Essai politique sur le royaume de la N. Espagne*, II, 206.

49 Burgoa, *Geográfica Descripción*, cap. XXXI, f. s. 168 *s*.

50 *Cf*. Zelia Nuttall, *Mexique, Zumárraga et les idoles principales du grand temple de Mexico*, en JSA, 1911, pp. 153-171. El proceso del indio Miguel fue publicado entre los ya citados, el año siguiente, pp. 115 *ss*.

51 Motolinía, II, cap. 9, 135. Para el texto siguiente, Valadés, *op. cit*., 4ª parte, capítulos XI-XII, pp. 183-190.

52 Teotihuacan I, 1, s., p. XXXI. Es Manuel Gamio el autor principal de esa teoría, que defiende en esta publicación (además la ya citada, *vid*. pp. XLIV-LXXIX, y *Forjando patria*, México, 1916, pp. 149 *ss., Mexican Immigration to the U. S.*, Chicago, 1930, cap. VIII, pp. 108-127). Naturalmente, sus discípulos la han seguido, tal como R. Ribera, *La heterogeneidad étnica y espiritual de México*, 2ª ed. México, 1931, pp. 92-97, y es uno de los clichés acerca de México en el "otro lado", gracias a E. Gruening, "Pagan-Catholic Mexico", en *The Nation*, de Nueva York, 28 de enero, 1931.

53 Nicolás León, *Los popolocas*, pp. 13-16.

54 Manuel Gamio, *Forjando patria*, pp. 159 *s*., y *Mexican Immigration*, p. 110.

55 V. Lombardo Toledano, "Geografía de las lenguas de la Sierra de Puebla", pp. 47 *s*., en *Universidad de México*, noviembre, 1931, p. 14 *ss*.

56 N. León, *Los tarascos*, pp. 476 *s*.

57 Salvador Domínguez Assiayn, "Filosofía de los antiguos mexicanos", p. 214, en *Contemporáneos*, noviembre-diciembre de 1931. No precisa el dato de este descubrimiento, en todo caso posterior al siglo XVI.

58 Pueden verse otros ejemplos en el estudio, muy mediocre por cierto, del canónigo don Vicente de P. Andrade, "Idolatría y supersticiones de los indios", en *Reseña de la Segunda sesión del XVII Congreso Internacional de Americanistas*, México, 1912, páginas 287-294.

59 *Cf. Entretenimientos de un enfermo*. Notas de Agustín Rivera al artículo de un estudiante sobre la enseñanza de los idiomas indios. Lagos, 1891, p. 10, nota. Y Carlos Noriega Hope, en *Teotihuacan*, II, p. 209.

60 Citado arriba.

61 *Cf*. C. Noriega Hope. *Teotihuacan*, II, p. 208 *ss*.

62 Vera y Zuría, *Cartas a mis seminaristas*, pp. 113 y 140.

63 *Vid*. Bergson, *Les deux sources de la moral et de la religion*, 6ª ed. París, 1932, p. 107 *s*. Coincidimos con él antes de conocer este libro, que recomendamos a Gamio, lo mismo que la crítica correctiva de R. Brouillard, "Pieté catholique et superstition", en *Études*, 20 octubre 1932, pp. 192-206.

64 Gamio, *Forjando patria*, p. 161. Rivera, *La heterogeneidad*, p. 93.

65 Por lo que toca a Francia se hallan algunos ejemplos característicos en *La vie de l'Église sous Leon XIII*, del padre Lecanuet, París, 1930, pp. 156-159.

66 Vera y Zuría, *Cartas*, etc., p. 218.

67 Fray Juan Bautista, *Advertencias para los Confesores de los Naturales*, fs. 51 vt.-53 vt.

68 Gamio, *Forjando patria*, p. 161. R. Rivera, *La heterogeneidad*, p. 95.

69 *Vid. supra* p. 339 y también Solorzano Pereyra, *Política Indiana*, lib. II, cap. 25, tomo I, p. 191.

70 Séanos lícito remitir a nuestros lectores a las reflexiones que hicimos en *Revue de l'Amerique Latine*, agosto de 1931, p. 165 y el padre H. Pinard de la Boullaye, S. J., *L'étude comparée des religions*, t. I, 3ª ed. París, 1929, pp. 70 *s*., 89 s., 166 s. y 206 s.

[71] Tampoco hay que generalizar aquí mucho. Quedamos en extremo admirados de ver la enorme cantidad de gente que acudió a misa un domingo que pasamos en Veracruz y el número extraordinario de comuniones.

[72] Habíamos llegado a estas conclusiones aun antes de conocer el libro de M. Gamio, *Mexican Immigration*, etc., cuyas observaciones, de pp. 115 *s.*, no obstante nuestro distinto modo de ver las cosas, vienen a coincidir con las nuestras y son una confirmación del cuadro geográfico-religioso que hemos delineado arriba.

III. LA EVANGELIZACIÓN PRIMITIVA Y LA EVOLUCIÓN RELIGIOSA DE MÉXICO

Unidad de la obra apostólica de los misioneros de México; necesidad de un cuadro de conjunto. 1. Las dos maneras de considerar las civilizaciones del paganismo: el sistema de la tabla rasa y el sistema de la preparación providencial. Eclecticismo de la misión mexicana; sus causas. Puntos en que se reduce al primer sistema; puntos en que se reduce al segundo. Predominio de la primera tendencia. 2. Debilidad secreta y fundamental de la obra de los misioneros en México: el sistema de tutela y sus lamentables consecuencias. La ausencia del clero indígena y el carácter insuficientemente nacional de la Iglesia mexicana. Complejidad del problema del clero indígena de México; carácter casi insoluble de este problema. Formación esporádica y desordenada del clero indígena posterior a la época de la evangelización primitiva. Los dos cleros. 3. Influencia de la evangelización primitiva en los destinos de México.

LA DIVISIÓN que adoptamos en nuestro estudio peca de artificial. Ello es evidente y somos los primeros en percibirlo. Pero también era evidente su necesidad y a ella sucumbimos desde luego. El análisis, si ha de ser verdadero, es imposible que siga y abrace la ondulante realidad de las cosas que se diversifican constantemente. Si no se toma un plan bien definido, se corre el riesgo de caer en confusión y oscuridad tal como la que dan las fuentes mismas y quedarse en pura compilación de datos, que a la postre resulta inútil. Pero nos apresuramos a advertir al lector contra la aparente rigidez y exagerada simplicidad del estudio que precede. La obra misionera en la Nueva España es compleja, pero es una. Fundar la Iglesia y consolidarla han sido dos hechos que hemos considerado aparte, llevados del afán de claridad en nuestra exposición. De hecho, no son ni dos actividades sucesivas, ni dos actividades paralelas, sino el doble aspecto de una misma actividad. Al mismo tiempo que se estudiaban las lenguas indígenas, se edificaban las escuelas; al mismo tiempo que se impartía el bautismo, se fundaban hospitales; al mismo tiempo que se enseñaba el catecismo, se regulaba la celebración de las fiestas y se disponían las representaciones teatrales. Junto al trabajo directamente apostólico de confesar, dar la comunión y casar iba el trabajo más bien de orden social y político que era la edificación de fuentes y acueductos. Si se procuraba la agrupación de los indios en pueblos formados, era solamente para facilitar la enseñanza de la religión, y pocas medidas fueron más eficaces que ésta, en apariencia de un orden distinto, para la fundación y consolidación de la Iglesia. Llegados al fin de nuestro estudio, es conveniente hacer una síntesis de los hechos, reunir en un haz muchos rasgos dispersos y hacer que se destaquen los caracteres generales de la obra misionera en México, examinando, al mismo tiempo, lo más rápidamente que podamos, la influencia que la evangelización primitiva de la Nueva España ejerció en los destinos de la Iglesia en México y en la evolución de la nación mexicana.

1

Mirando las cosas en términos generales, parece que pueden bien distinguirse dos modos

de enfrentarse con la realidad pagana, en su religión y en su cultura propias. Podemos decir que existieron dos sistemas: el que, a falta de un término más preciso, llamaríamos el sistema de la tabla rasa, o sea el de la rotura total y absoluta con el pasado, y el sistema de la "preparación providencial". El primero tiene por radicalmente corrompido todo lo que halla a su llegada al nuevo país: las instituciones religiosas o sociales, las modalidades políticas y la interna vida de mentes y almas. Todo lo que el indio tenía como propio en estos campos queda condenado en absoluto. Hay que hacer cuenta de que no ha existido y, para servirnos de una expresión familiar, los misioneros que llegan tienen que "hacer reparto a cero". Hay que crear todo de la nada: nuevos materiales, nuevos cimientos para hacer un edificio totalmente nuevo. El neófito tendrá que romper en absoluto con su pasado y con el medio en que vive, y para él la conversión no será el perfeccionamiento ni el complemento de una vida que tenía elementos aprovechables, sino una renovación total. En términos generales, con las excepciones que en todo caso hay que suponer, este sistema fue el que predominó en los misioneros de los siglos XVI, XVII y XVIII. El segundo sistema es más reciente pues, si bien tuvo precursores, menos escasos de lo que suele suponerse, se difundió principalmente a partir de mediados del siglo XIX. No es éste el lugar de señalar las causas de que en esta fecha y sólo hasta esta fecha se halla fijado este método, ni, mucho menos, las razones que la Santa Sede ha tenido para juzgarlo como el más aceptable, sin quitar por ello la libertad que se concede a las órdenes religiosas misioneras, dentro de los límites de la ortodoxia. El principio fundamental de este segundo sistema es que no hay pueblo, por caído en la abyección que se suponga y por muy discutibles que sean sus creencias e instituciones, que se halle en el error total y en el pecado integralmente dominador. Aun en los más decaídos de los pueblos, como de los hombres en individuo, hay una partícula de verdad, por mínima que se quiera, y una aspiración hacia la luz y el bien, por débil que se suponga. Descubrir esa partícula, hacer que se desarrolle la conciencia de esa aspiración, tarea las más de las veces no muy felizmente realizada, ha de ser el punto inicial de toda evangelización. Así, el llamado a convertirse no tendrá que romper en absoluto con el pasado y podrá retener de sus antiguas creencias y costumbres todo lo que es naturalmente verdadero, todo cuanto es bueno. Se le reconoce de esta manera su dignidad humana, haciéndolo acreedor a la confianza. Para decirlo en frases de un misionero de África, el padre Gautier, "el misionero no crea: transporta al plano del cristianismo todo lo que halla ya en las costumbres paganas".[1]

En la misión mexicana hallamos uno y otro sistemas. Fácil es explicarse este carácter de eclecticismo, si se toma en cuenta la presencia de tres órdenes religiosas, franciscanos, dominicos y agustinos. *A priori* podríamos pensar que cada orden tendría sus ideas, métodos y prácticas misioneras, diferentes unas de otras. Los hechos lo comprueban. Vemos a los franciscanos más esmerados en los estudios etnográficos y lingüísticos, más preocupados por la formación del clero indígena. Vemos a los dominicos más escrupulosamente apegados a la ortodoxia y menos optimistas en cuanto a las capacidades espirituales de los indios. Vemos a los agustinos muy hábiles en la organización y dirección de las comunidades indias, amigos de los amplios y suntuosos

monasterios, anhelosos de dar a los nuevos fieles una formación espiritual más honda y más progresiva. Pero éstos son solamente matices generales, que no siempre se mostraron abiertamente. No en todo caso siguió cada orden este derrotero. A partir de 1541, bajo la iniciativa de Zumárraga, se procuró hacer comunes, por mutuo acuerdo, los procedimientos y la experiencia de cada instituto. Periódicamente se reunían las autoridades, los teólogos y los demás especialistas de cada orden en alguno de los conventos de la ciudad de México para examinar, resolver y remediar los problemas y dificultades que se iban presentando en las doctrinas, y velar por la unidad de la obra catequizadora.[2] Este contacto hace que las acciones y reacciones mutuas provoquen un sincretismo de métodos, aprovechando cada uno los buenos resultados, y descartando las fallas y errores de los otros. Esto explica el carácter ecléctico de la misión mexicana. A este hecho cabe agregar la diversidad de criterios, a veces hasta hostiles, entre miembros de la misma orden. Varias veces hemos hecho notar en los franciscanos la existencia de dos corrientes opuestas, representadas, la una por Sahagún y los demás religiosos partidarios de los estudios científicos, al mismo tiempo que llenos de simpatía hacia la civilización india; y la otra, representada por Escalona y los otros frailes inclinados a un empirismo un tanto nacido de la pereza, menos curiosos de las cosas del país y tentados a entregarse a la vida apacible del convento, en tierra hecha a las labores evangelizadoras. Sin embargo, todas estas tendencias y concepciones quedan neutralizadas si miramos los hechos en perspectiva, o desde una serena altura. Bajo toda esta necesaria diversidad se encuentra subyacente la unidad del trabajo colectivo.

El método de los misioneros mexicanos entra en los lineamientos del sistema de tabla rasa por la terquedad de algunos frailes de destruir no solamente la idolatría en sí misma, sino una gran parte de cuanto podía ser motivo de recordarla. Destruir los templos, acabar con todas las fiestas del paganismo, aniquilar los ídolos, formar niños con el fin preciso de rebuscar ídolos y tener ojo vigilante a todo cuanto en secreto podía ser a los indios motivo de revivir el antiguo paganismo. Así, en el dominio religioso al menos, se proclama la rotura absoluta. Se hacen a un lado, sin aprovecharlas, todas las analogías más o menos vagas que pudieran notarse entre las prácticas paganas y las del cristianismo. El llamado bautismo, la comunión y la confesión de los antiguos aztecas se juzgó que nada tenían de común con los sacramentos de la Iglesia —cosa evidente a todas luces—, sino que eran más bien una satánica parodia, inventada por el demonio para mantener a los indios en su error y estorbar su ingreso a la verdadera religión. De todos estos ritos, aun gente tan atrevida en sus concepciones como Acosta se apartaba con horror. Y si hemos de tomar en cuenta las comprobaciones de Sahagún acerca de la confesión pagana, hemos de pensar que sus analogías con la cristiana eran más para inducir a confusión y error a los indios que para ayudarles. Con lo cual, sin utilidad propiamente, resultaba perniciosa. Levísimo sería el esfuerzo de adaptación en la exposición del dogma que en la práctica misionera pudiéramos advertir. Los evangelizadores de México eran hijos de una nación en la cual es característico el horror a toda heterodoxia; su actividad misionera coincidía con el nacimiento y propagación de

los errores protestantes. Era natural que estuvieran como obsesionados por el temor de un sincretismo pagano. Notable es el caso de Montúfar, antiguo calificador del Santo Oficio, pero su temor era general en la Nueva España.

Bajando a pormenores, esta obsesión se manifestó en la intencional ocultación de obras como las de Motolinía, o la crónica de Michoacán, y en la hostilidad con que tuvieron que luchar los frailes sospechosos de estudiar las lenguas y civilizaciones indígenas con excesiva curiosidad y apasionamiento. Recordemos a este respecto a Gilberti, pero, principalmente, a Sahagún. Y este mismo, si lo leemos con cuidado, ¡qué lleno de precauciones y desconfianzas se nos muestra! ¿No es uno de los que están señalando a cada paso el peligro de ese sincretismo de que hemos hablado? Y nada más revelador que un escritor como él, con estas atenuantes, todavía haya sido juzgado como muy complaciente para ese peligro. Esta obsesión se manifestó, y mucho por cierto, en el dominio de la lengua. Vimos a su tiempo cómo en México, al igual que en cualquier país de misión, se presentó el problema de la traducción de los conceptos específicamente cristianos, con palabras ya consagradas aun por las fórmulas dogmáticas, a las diversas lenguas indígenas. Conceptos y cosas eran del todo nuevas para aquella gente. Y vimos cómo se intentó resolver con dos métodos, que son los que parecen únicos posibles. Uno vierte siempre, aun usando largas circunlocuciones; el otro introduce de manera violenta palabras de origen extraño, con tal de conservar la misma palabra que expresa el concepto, ya consagrada por el uso o por la definición dogmática. Esta segunda solución fue la adoptada en México. Desde luego, era la más sencilla y también, quizá, la más segura en punto de rectitud de expresión doctrinal. Por lo demás, hay que reconocerlo, hubiera sido gravísima imprudencia usar para conceptos como bautismo, confesión, comunión, etc., los términos de la lengua nativa con que se expresaban los ritos similares del paganismo. Nos explicamos la meticulosidad de Zumárraga cuando prohibió el uso de la palabra *papa* para designar al Romano Pontífice, y el de la Corona, cuando recomienda que no se use término alguno que pueda inducir a confusión a los indios. Nos explicamos también el porqué de hallarse los textos religiosos en lengua de indios sembrados de palabras latinas o castellanas, tales como Dios, apóstoles, iglesia, misa, etcétera.

Un nuevo rasgo hace que la misión mexicana entre en las líneas del primer sistema: el concepto, a veces muy bajo, y casi siempre mediocre, que los más de los frailes parecen haber tenido de la capacidad espiritual de los indios. Se muestra claro en la suma meticulosidad con que se les admitió a algunos de los sacramentos. En general se concedía el bautismo y el matrimonio, sin los cuales no hubiera habido sociedad propiamente cristiana. Bien es que un buen número de indios, por más que se haya dicho con frecuencia y con ligereza lo contrario, eran admitidos regularmente a la comunión, con la confesión que la precedía; o al menos a la confesión. Pero esto tenía la apariencia de ser una manera de premio, la comunión principalmente, dado a la virtud y piedad excepcionales, más bien que un medio para adquirir esa virtud y fomentar esa piedad. Y todavía, ¡qué de escrúpulos y qué de precauciones menudísimas para administrar la penitencia o la Eucaristía! No dejamos de entender que debe tenerse en cuenta el espíritu

de la época en la cual los laicos, y aun los religiosos no sacerdotes, sólo unas cuantas veces al año comulgaban. Pero también hay que tener presente que España ha sido y es, antes y después de Jansenio, uno de los países menos jansenistas del mundo y, entonces, las barreras con que los misioneros mexicanos rodeaban la comunión de los indios sólo ponen de manifiesto el temor que sentían de no hallarlos dignos de ella. Apenas los agustinos, a quienes hemos visto preocupados siempre por elevar el nivel espiritual de los nuevos fieles, parecen haber procurado un poco más la práctica frecuente de la comunión. Pero ni ellos —lo mismo que los franciscanos y dominicos—, pudieron llegar hasta admitir a los indios al estado religioso, o a las sagradas órdenes. También aquí, es verdad, y muy conveniente es insistir en ello una vez más en este ensayo de síntesis, no hay que hacer generalizaciones: habrá que tener en cuenta la tentativa del colegio de Tlatelolco, debido a la clarividencia de los franciscanos y del primer virrey, Antonio de Mendoza. Pero si este colegio, en orden a los estudios superiores mexicanos o, mejor dicho, mexicanistas, dio un excelente resultado, que tal vez ni siquiera se había sospechado, siendo así de suma utilidad en este campo como seminario indígena, con cuyo fin se intentó fundar, fue una obra que nació muerta. Rodeado de las sospechas y la hostilidad de las otras dos órdenes, lo mismo que del clero secular y algunos elementos laicos, nacía condenado al fracaso, y ni sus mismos fundadores, los franciscanos, tenían la suficiente confianza en los indios, para entregarse a una lucha perseverante contra la tempestad que por doquier los atacaba. Ellos mismos pronto perdieron el ánimo, al ver que no lograban los frutos que se habían imaginado y que hubieran sido el mejor medio para cerrar la boca a los adversarios.

Los hechos resultan paradójicos, pues a los indios de la Nueva España los religiosos, sus misioneros, los amaron con un amor hondo y apasionado. Ésta es la razón de que hallemos también caracteres del segundo sistema, o sea el que respeta con cuidadoso método la personalidad y el alma del indio. Nunca intentaron un trabajo de hispanización, de “europeización” del indio.[3] Bien claro estaba que el indio, al llegar a la nueva religión, había de romper con su pasado de paganismo menos en un punto: su lengua. Dato muy digno de consideración, pues en el método de los misioneros de México estaba la convicción de que no había necesidad de que el indio se hiciera español para ser cristiano. Más aún: era mejor que permaneciera siendo lo que era: un mexicano en lengua y en mentalidad. La Iglesia es una institución supranacional, que coloca las necesidades espirituales de los hombres sobre los intereses particulares de cada pueblo, pero a ninguno de sus hijos exige que traicione a su patria o reniegue de su raza.

Este respeto del misionero para con el alma del indio se manifestó de varias maneras. Protección del cuerpo: los agrupamientos en pueblos, para mejor enseñanza religiosa, hicieron que los frailes se sintieran protectores de la vida de sus adoctrinados, aun en el campo de lo temporal. No bastaba catequizarlos, era necesario darles medios de sustentarse. De ahí la enseñanza y el progreso de la agricultura, la introducción de nuevas industrias y cultivos, tales como el del gusano de seda, patrocinado por Zumárraga; la construcción de caminos carreteros para la mejor distribución de los víveres, la

construcción de acueductos, como el de Otumba; la fundación de hospitales para acoger a los enfermos, lo mismo que para abrigar a los viajeros, evitando a los indios la carga del hospedaje. Elevación de las mentes: fundación de escuelas, primarias y técnicas, lo mismo que escuelas de música. En el fondo es la preocupación anterior aún la que rige aquí: no era la intención de los frailes inundar el país con oleadas de "intelectuales", más o menos fallidos, sino formar artesanos útiles a la comunidad, protegiendo al mismo tiempo a los indios de la miseria y dándoles un medio honesto de ganarse la vida.

También se da a conocer este respeto al alma del indio en la breve duración del catecumenado y la facilidad con que se otorgaba el bautismo. Cierto es que para el conjunto de la población sólo por breve tiempo subsistió este problema. El sistema de conversión colectiva que los frailes practicaron demostró sus enormes ventajas. Muy pocos años después se acabó el catecumenado, pues los indios eran bautizados al tiempo mismo de su nacimiento. Pero es evidente que la conversión en masa, que tantas dificultades eliminó de un golpe, no hubiera sido posible sin la liberalidad y rapidez con que los paganos eran admitidos al bautismo desde el principio de la evangelización. Hay un contraste que causa admiración entre esta facilidad y el cúmulo de precauciones y detención que se puso en torno de los demás sacramentos. Rasgo de eclecticismo, es verdad, pero que nace de otras causas que hemos de examinar abajo. Ese mismo respeto se muestra en la frecuencia y esplendor de las ceremonias religiosas, pues los misioneros juzgaron que hubiera sido cruel y al mismo tiempo imprudente privar a los indios de los brillantes modos de las fiestas paganas, cuya necesidad sentían en el alma, con la herencia de siglos que entrañaban aquellas fastuosas ceremonias. Notemos, una vez más, que si aquellas pantomimas con gran aparato, y aquellas representaciones teatrales edificantes, estrechamente ligadas al culto y celebradas en las fiestas principales del cristianismo, eran radicalmente cristianas por su inspiración e intenciones, eran total y exclusivamente indígenas por los actores y por la lengua.

Nueva manifestación de ese respeto al indio fue el cuidado celoso con que procuraron los misioneros defender al nuevo cristiano de todo vínculo con los españoles. Los pueblos que formaron los religiosos excluían de su seno a los españoles y, con ellos, los abusos y excesos a que se entregaban éstos, no pocas veces. En estos pueblos los frailes eran amos y señores. Tal hecho les confería un poder temible y fue más de una vez origen de conflictos con las autoridades civiles, que veían con inquietud este poder de los misioneros, lo mismo que con los obispos, que miraban a los indios sustraídos más de lo justo a su influjo y autoridad, y se creían ellos relegados a un secundario plano. Entre el indio y el peligro que podía venirle de los europeos, los religiosos se esforzaron en mantener firme y resistente el muro de la lengua. Por mucho que la Corona lo mandara, jamás aceptaron los frailes enseñar la lengua castellana, si no es a una mínima parte de indios escogidos. La instrucción primaria dada a la masa india era totalmente en lengua india, y como remedio a la multiplicidad de idiomas, los frailes trabajaron por la difusión de la lengua principal, o sea el náhuatl. Este método trajo consigo la necesidad de una sólida formación lingüística en el misionero. Los más de los religiosos aprendieron el náhuatl y algunas otras lenguas mucho menos difundidas, en el territorio que había

tocado a cada orden. De esta manera tuvo origen toda esa literatura en lenguas indígenas, de fines prácticos, tales como vocabularios, gramáticas, catecismos, sermonarios, confesionarios, etc., de cuyo acervo apenas una parte mínima llegó hasta nosotros. En esta obra brillan los nombres de fray Alonso de Molina, fray Andrés de Olmos, fray Maturino Gilberti y fray Bernardino de Sahagún.

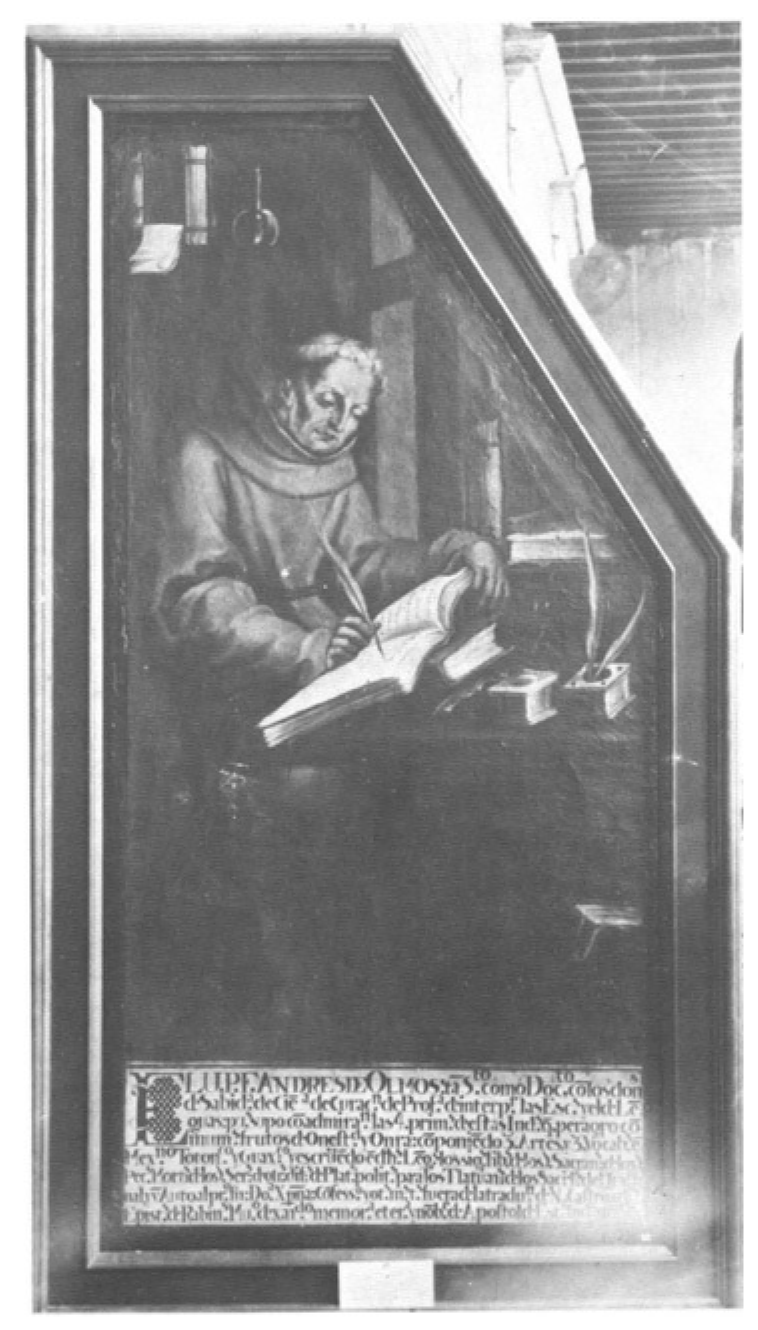
No por todo esto dejaba de ser una cosa nueva el cristianismo. Es la razón de que se haya impuesto más bien la primera tendencia. Es verdad que a nadie le vino a la mente transformar a los indios en españoles, pero parece bien claro que el misionero se propuso no crear un nuevo formalismo, sino un nuevo ambiente en el cual pudiera nacer un nuevo espíritu. Antes de la Conquista, el paganismo religioso dominaba la vida del indio de la manera más completa y absoluta, de la cuna al sepulcro, del templo al hogar, en la paz y en la guerra. Era necesario impregnar de cristianismo la vida en la misma forma. Antes, doquiera se encontraba el indio con sus deidades múltiples, eran para él una obsesión y no podía desecharlas un punto de su pensamiento. Ahora deberá tener la obsesión de Cristo, con Él tendrá que encontrarse doquiera, en la persona de sus sacerdotes. Ya al nacer se convertirá en siervo de Cristo por el bautismo y entrará a ser miembro de su Iglesia; hallará a Cristo en el alma de sus misioneros, que han dejado patria y familia y todo bienestar temporal para venir a darlo a conocer al indio y procurar su salvación eterna y su bien terreno; hallará a Cristo en los conventos, donde se le enseña el catecismo lo mismo que a leer y escribir; lo hallará en los templos, donde ve el esplendor de las magníficas ceremonias; lo hallará en los talleres, donde aprende un oficio; lo hallará en los hospitales, donde encuentra atenciones si está enfermo; lo hallará en las calles y en la plaza de su pueblo: ahí está la iglesia, por aquí pasa la procesión, aquí se levanta el templete para la representación del auto sacramental. Cristo irá a seguirle hasta el hogar mismo, que no quedará bien fundado, si no es de acuerdo con su ley; hasta la casa, en donde la campana le anuncia que debe ir al templo, para asistir a misa, o para recibir su clase. Cristo irá a seguirle en sus diversiones: todos los esparcimientos paganos han sido mudados por los cristianos; tan brillantes y seductores éstos como fueron aquéllos, y, si los paganos estaban impregnados de su vieja religión, los de ahora estarán impregnados de Cristo. En una palabra: nace en Cristo, vive en Cristo y muere en Cristo.[4] Los misioneros de México supieron transmitir a los indios un cristianismo integral, ya que el cristianismo no merece tal nombre sino cuando informa y penetra y hace la vida entera del hombre, hasta en sus menores acciones, hasta en sus mínimos pensamientos.



Fresco que muestra a los Doce Apóstoles. Se halla en el convento franciscano de Huejotzingo, Pue. (Dirección de Monumentos Coloniales).



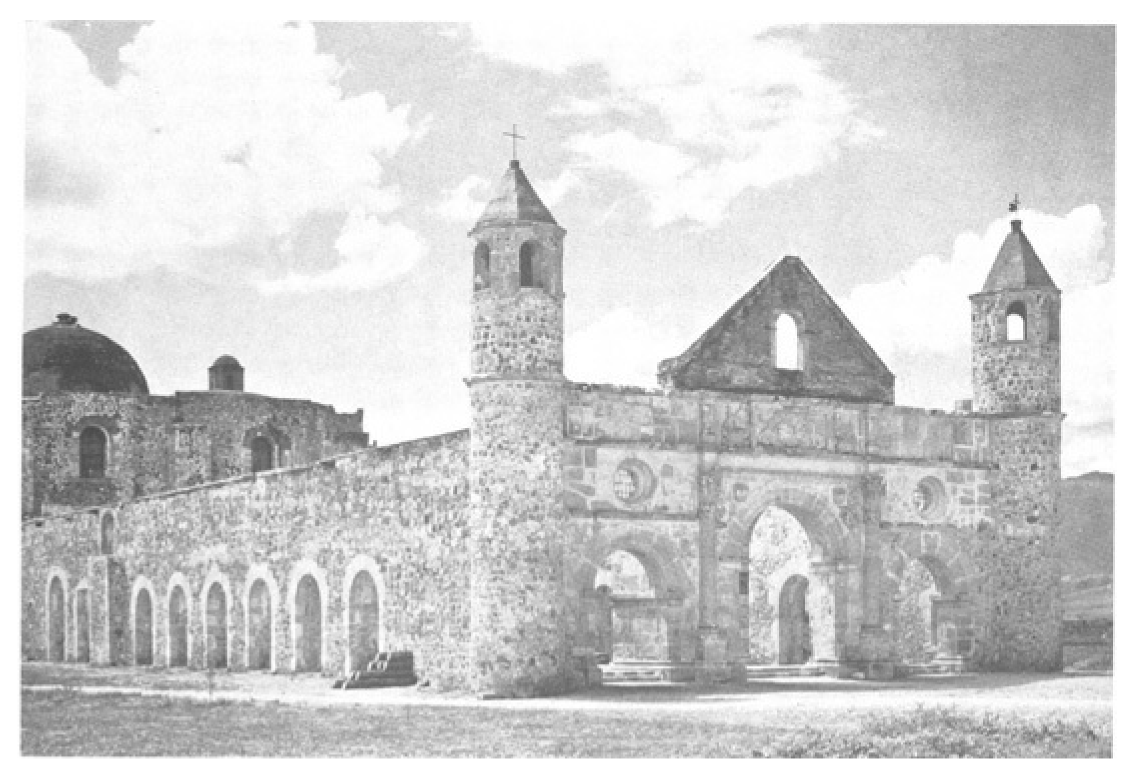
Fray Bernardino de Sahagún (Museo Nacional de México).



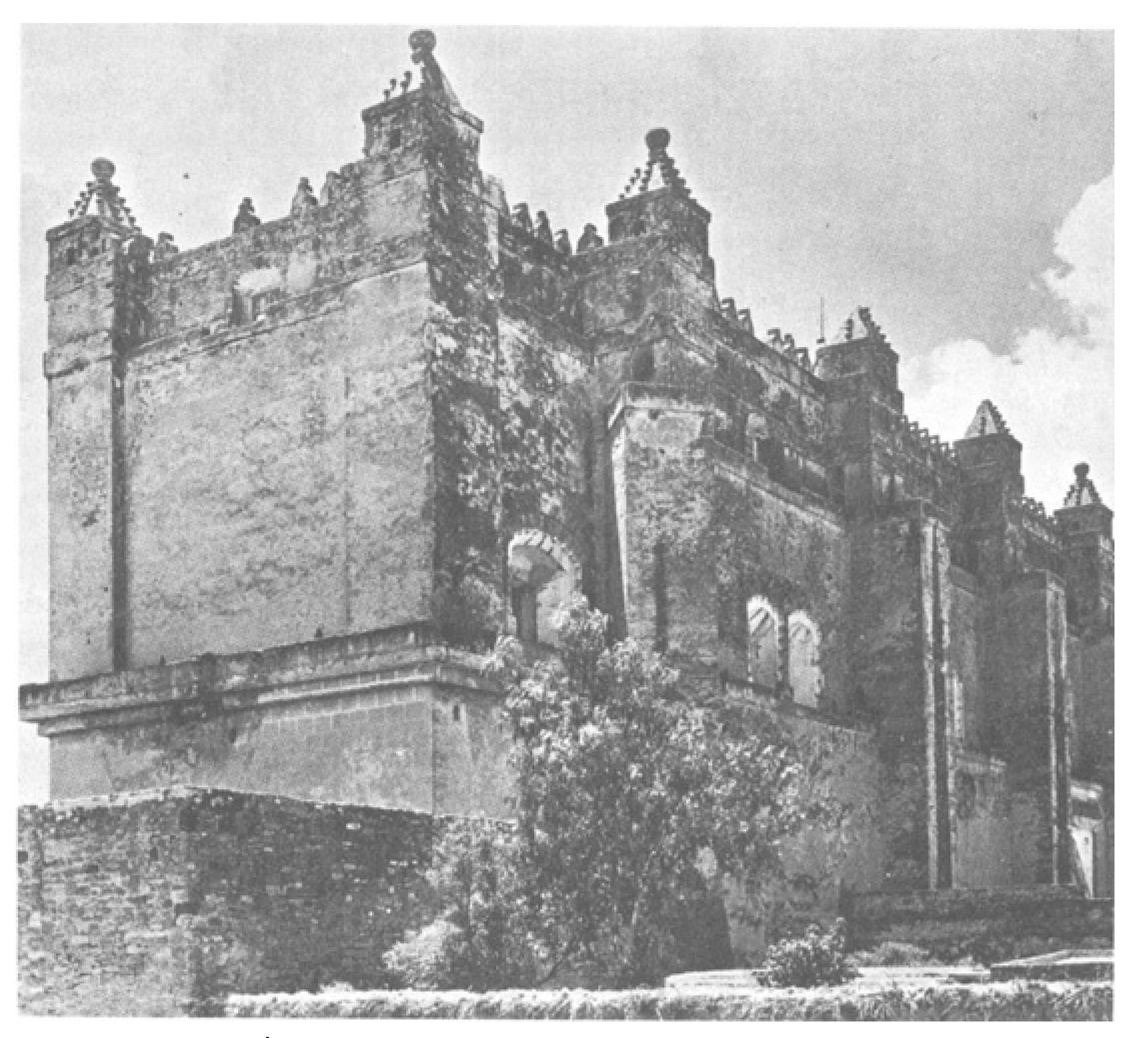
Fray Andrés de Olmos (Museo Nacional de México).



Fray Domingo de Betanzos. Pintura conservada en Tlaxcantla, Tepetlaoxtoc, Estado de México (Arte Colonial en México, UNAM, 1962).



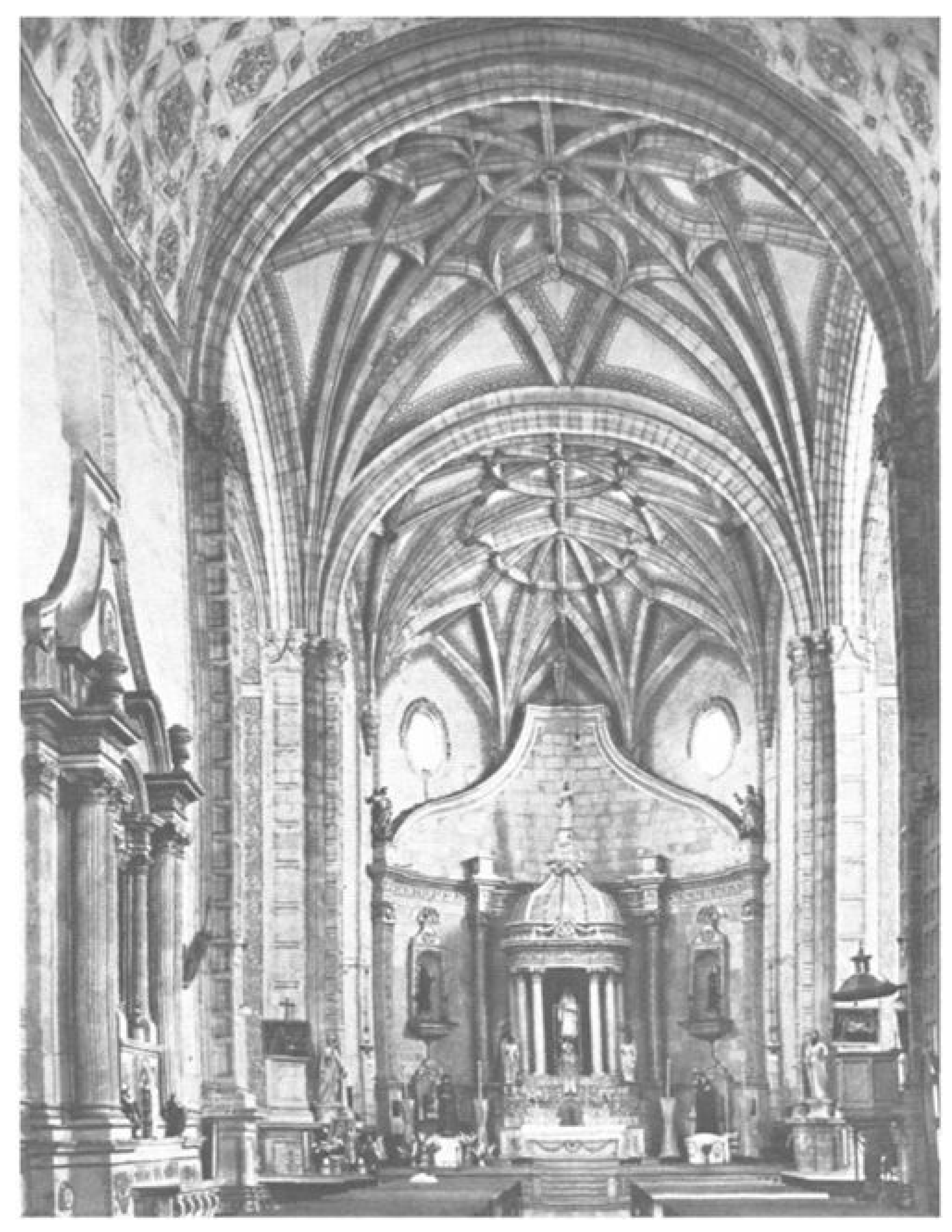
Fundación de los dominicos. Ruinas de la basílica en Cuilapan, Oax. (INAH).



Ábside de la iglesia de los franciscanos, Tepeaca, Pue.



Templo y convento agustino de Actopan, Hgo. (INAH).



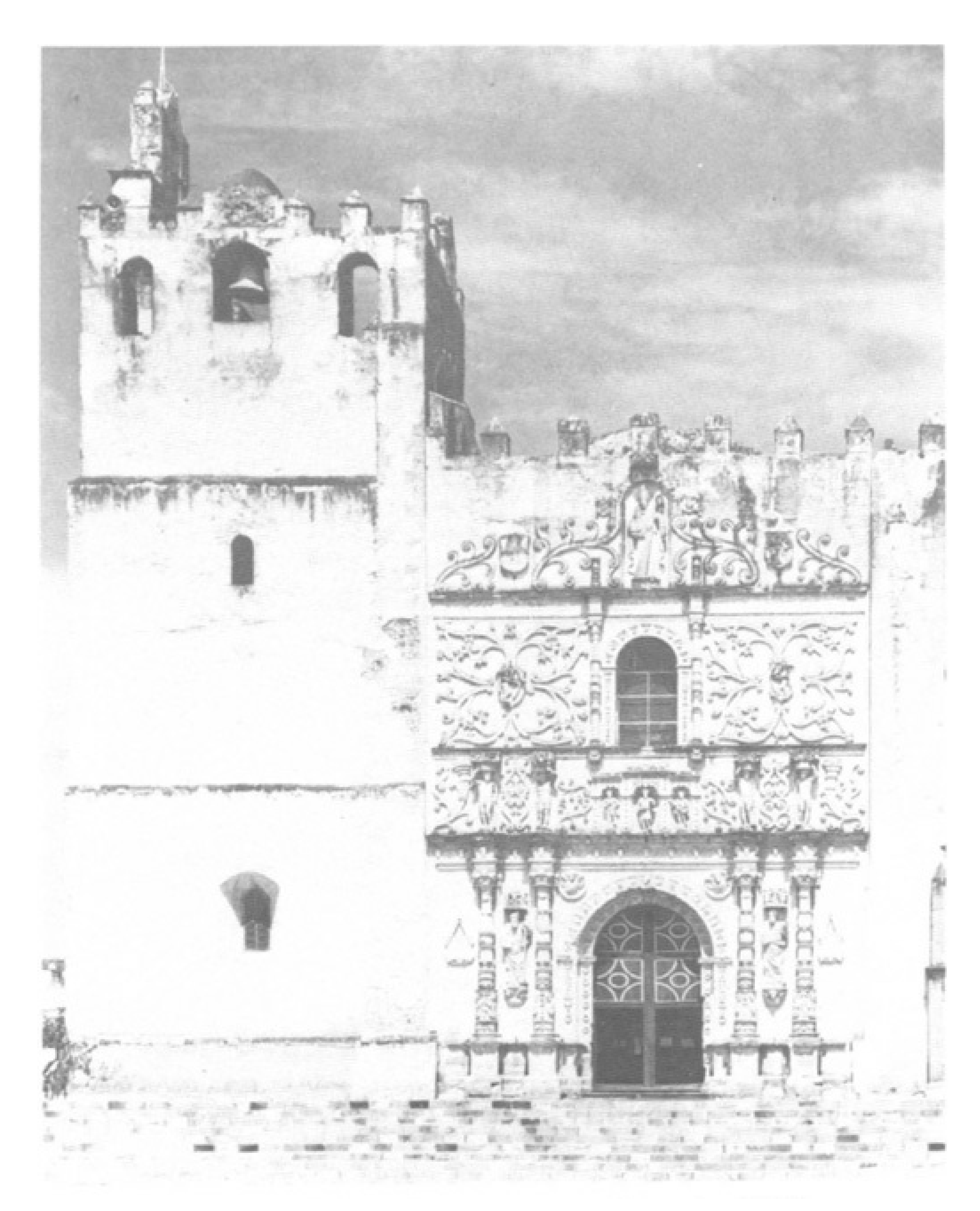
Interior de la Iglesia de San Nicolás Tolentino, Actopan, Hgo.



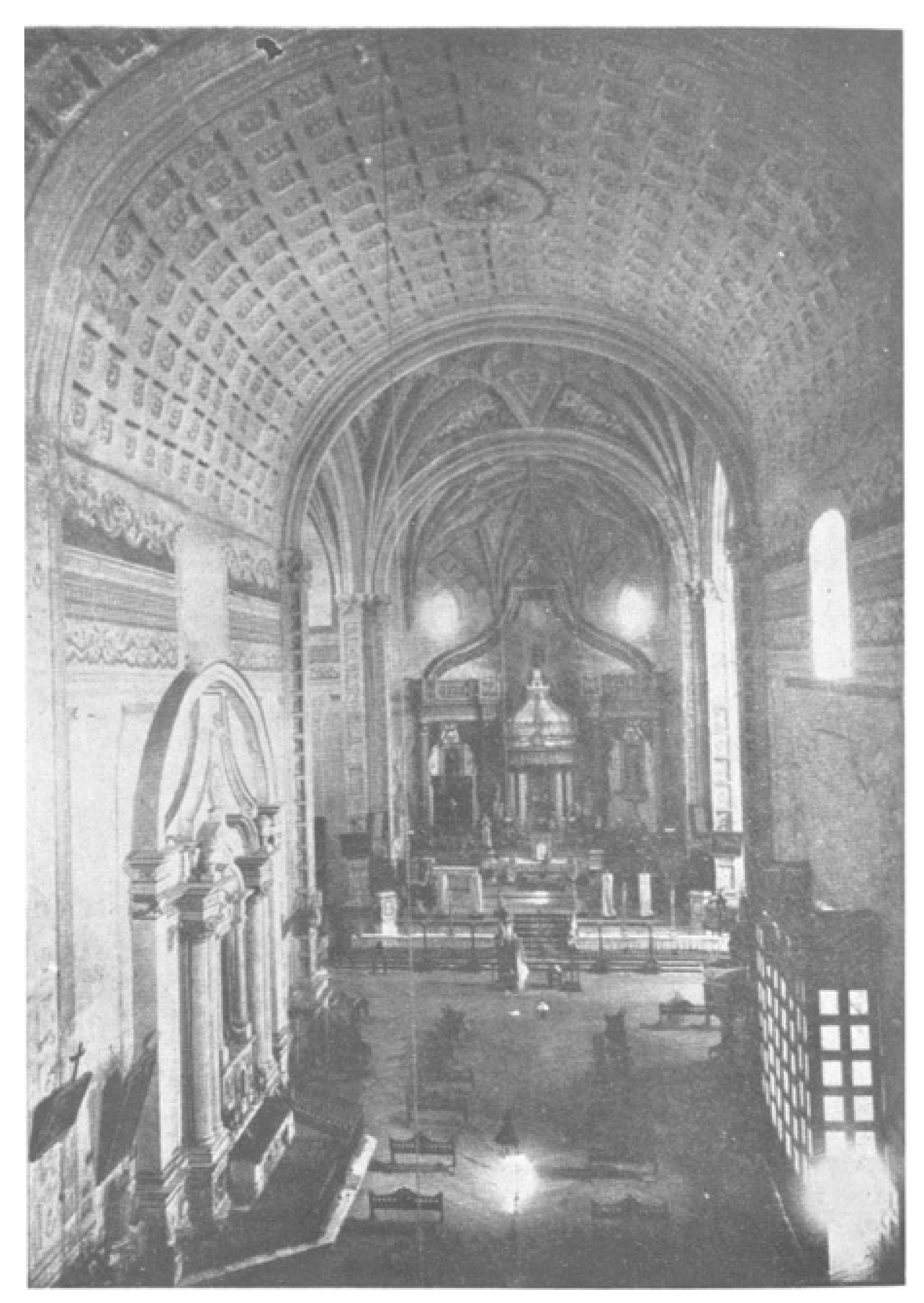
Fachada del templo agustino de Acolman, Estado de México (INAH).



Fray Bartolomé de Ledesma (Iconografía Colonial, Museo Nacional).



Campanario y fachada del templo agustino de Yuriria, Gto. (INAH).



Iglesia agustina de Yuriria, Gto. (Dirección de Monumentos Coloniales).



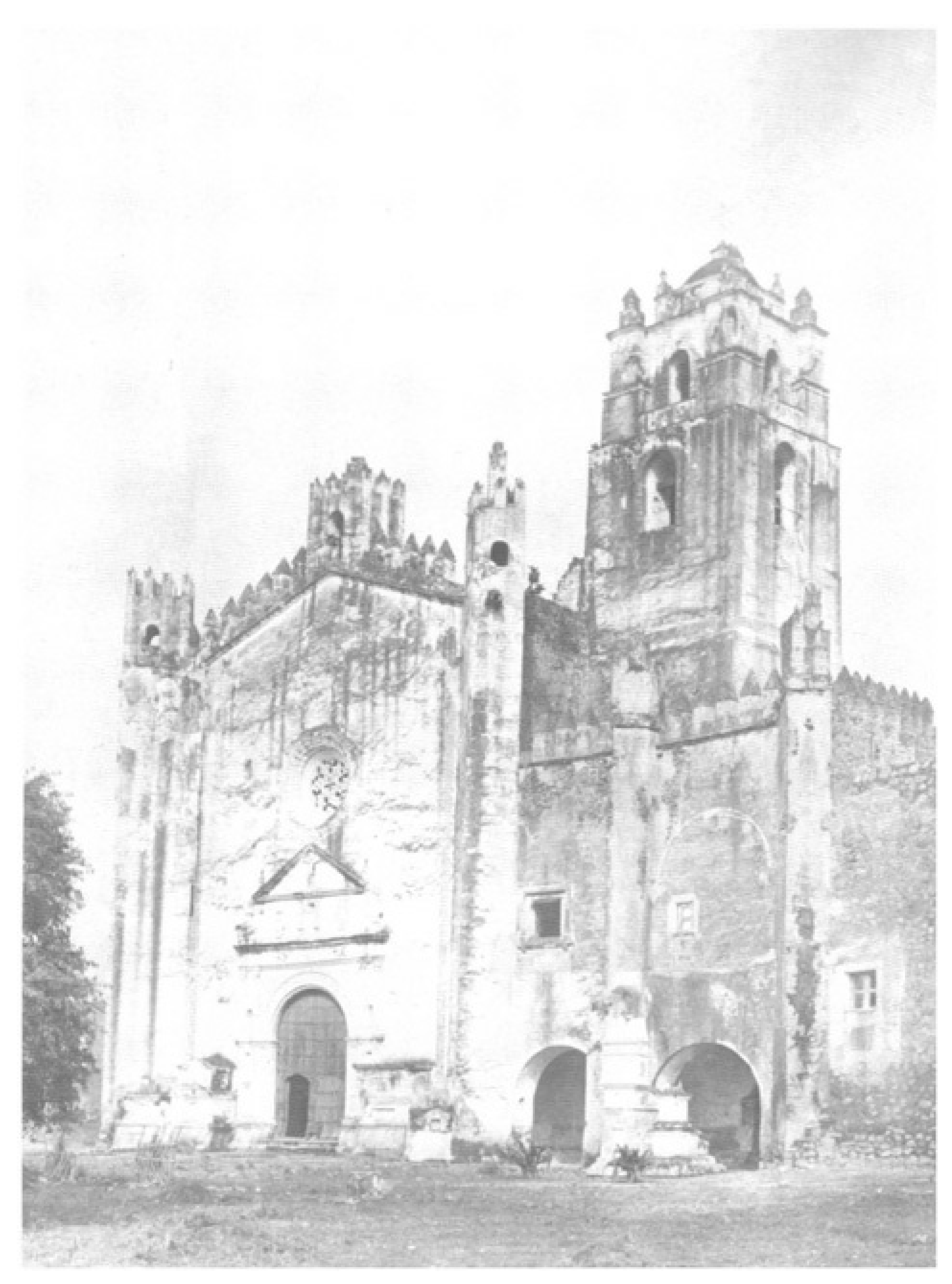
Fray Alonso de la Veracruz (Museo Nacional).



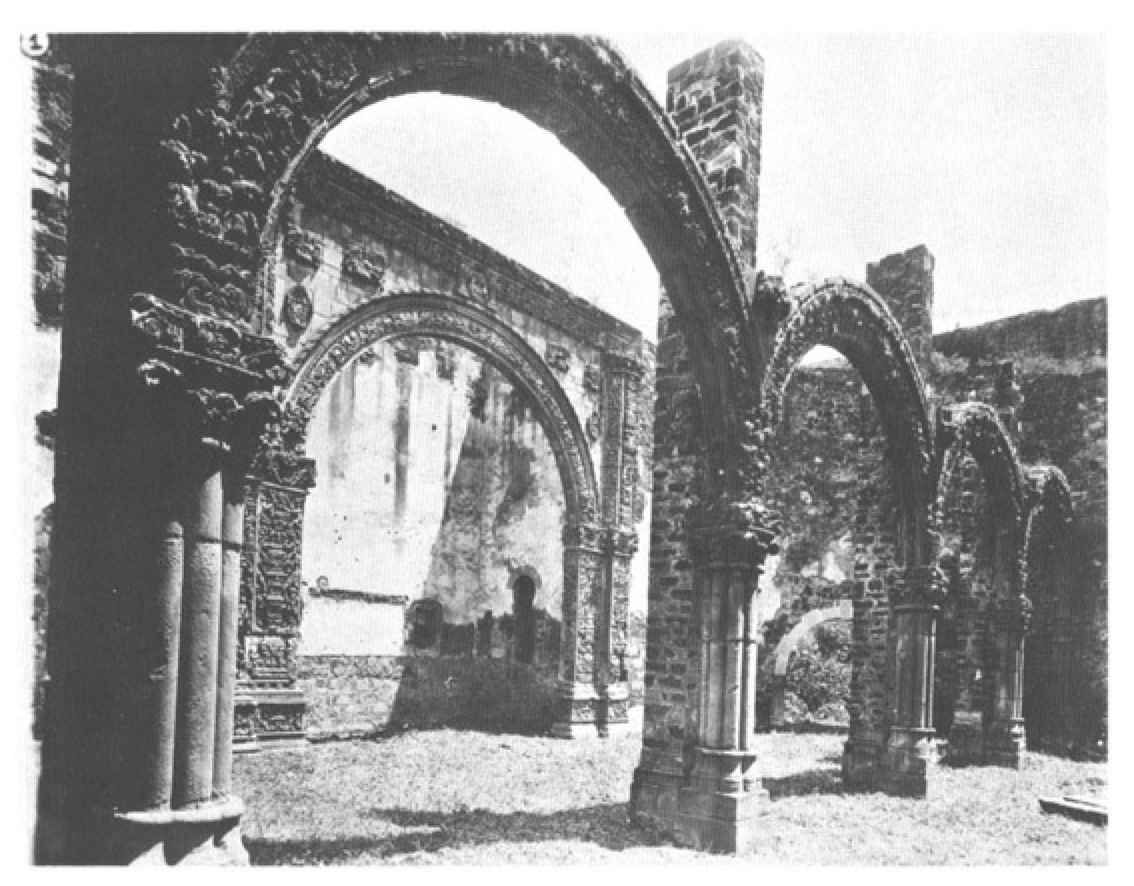
Fray Toribio de Benavente (Motolinía) (Enciclopedia de México, t. II).



Fray Juan Bautista de Moya (cuadro en el convento agustino de Morelia, Mich.).



Templo y convento agustino de Yecapixtla, Mor. (Museo Nacional de Antropología e Historia).



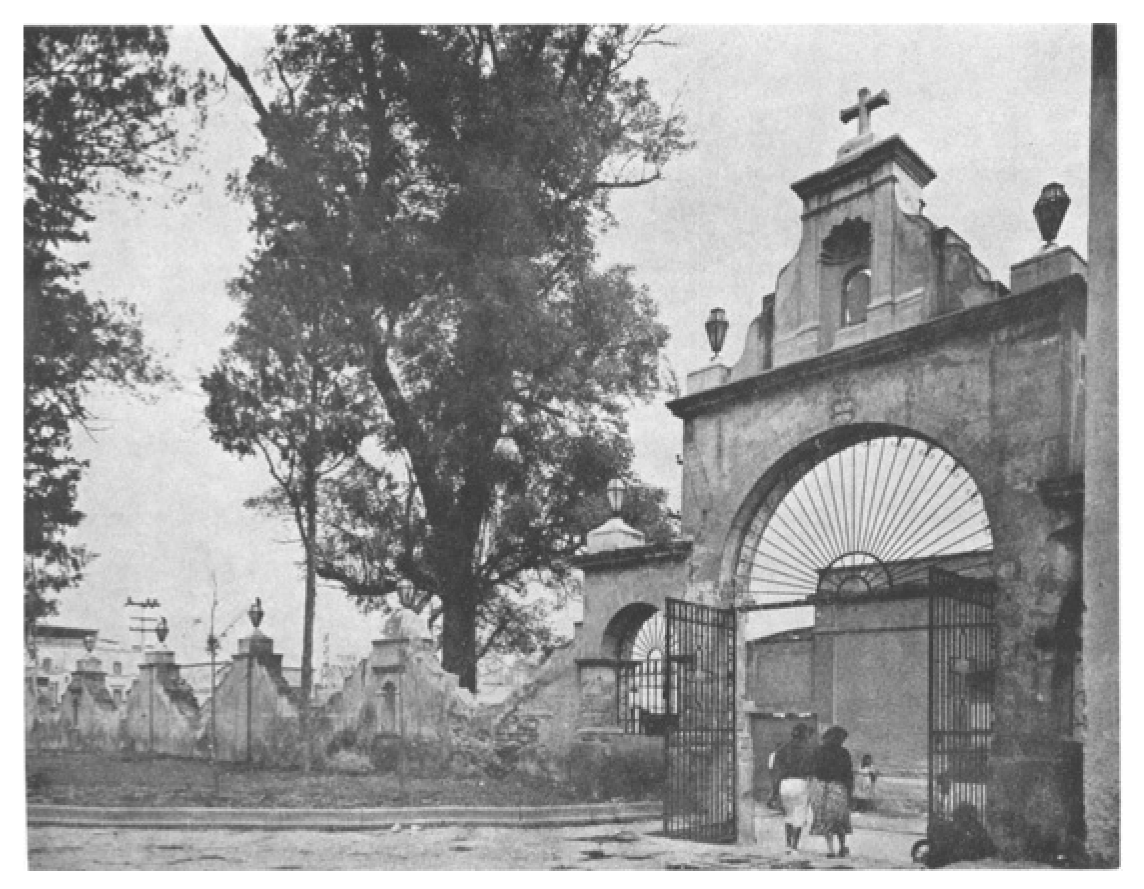
Capilla abierta en Tlalmanalco, Méx. (Arte Colonial en México, UNAM, 1962).



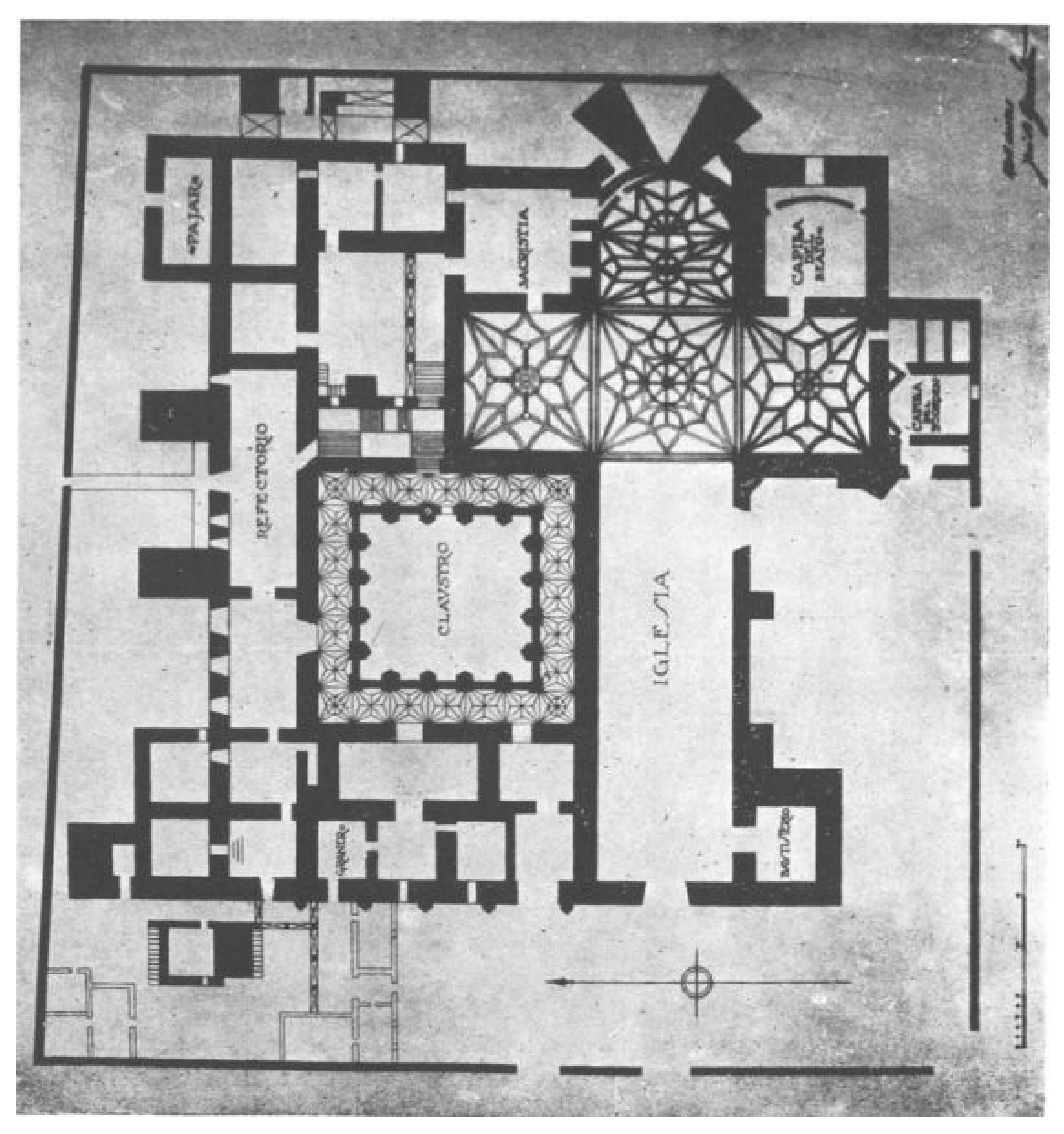
Capilla abierta en Teposcolula, Oax. (Arte Colonial en México, UNAM, 1962).



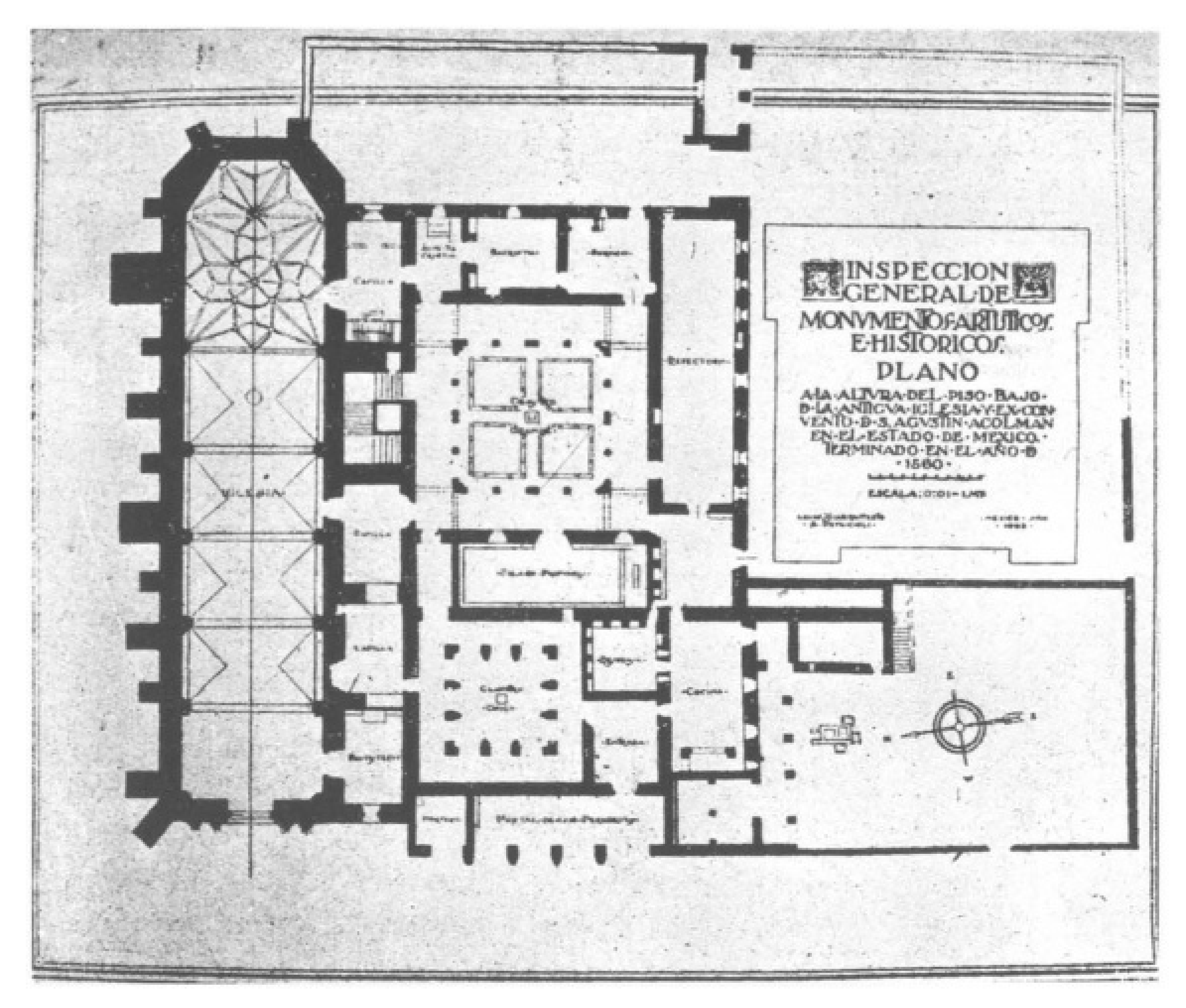
Fray Alonso de Montúfar, segundo arzobispo de México (Galería de Arzobispos de México).



Atrio del convento dominico de Azcapotzalco, D. F. (Los dominicos y Azcapotzalco, México, 1963).



Plano del convento agustino de Yuriria, Gto. (Monumentos Coloniales).



Plano del convento agustino de Acolman, Estado de México (Monumentos Coloniales).



San Cristóbal las Casas, Chis. Iglesia del Convento de Santo Domingo, siglo XVII.



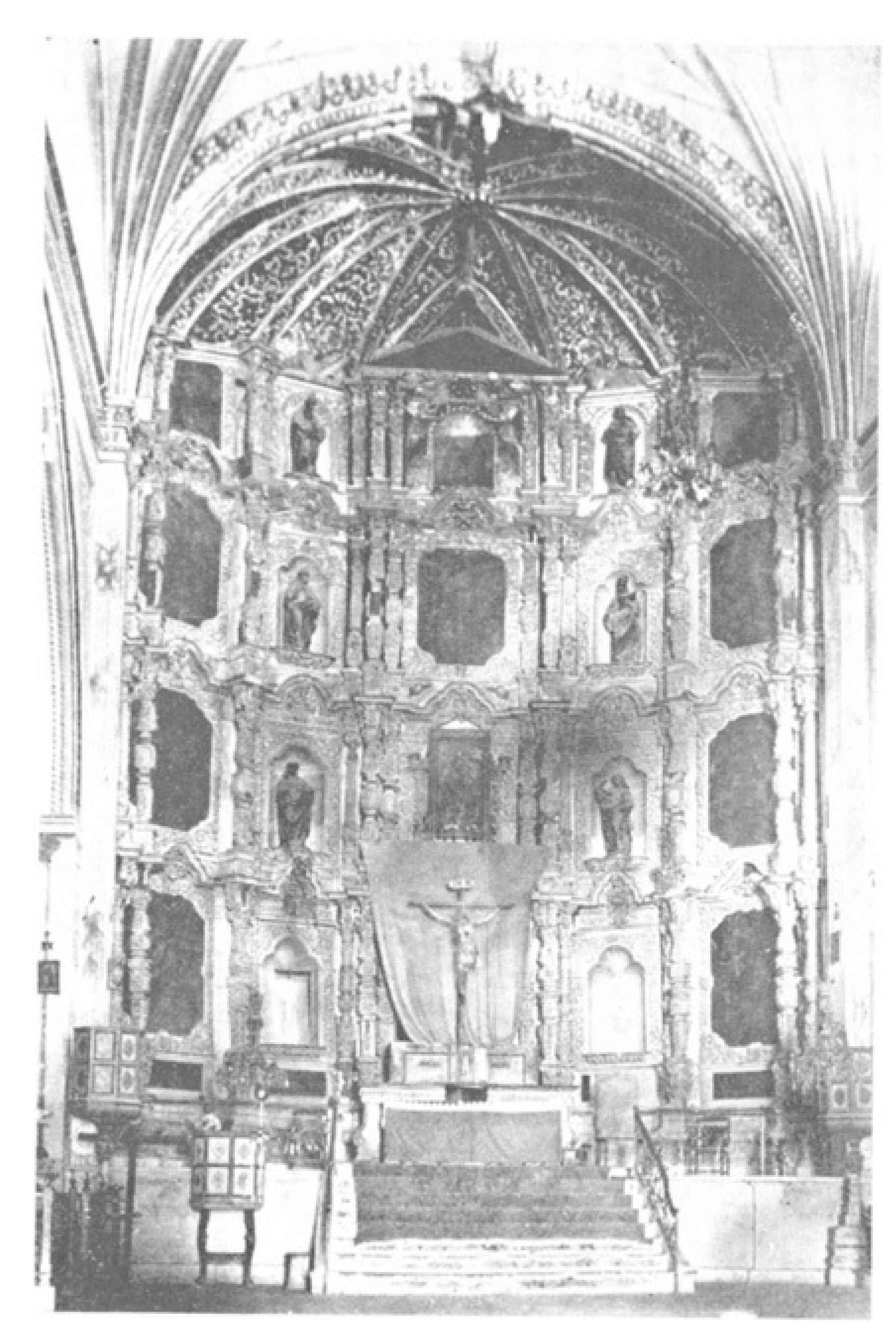
Interior de la Capilla Real, Cholula, Pue. (INAH).



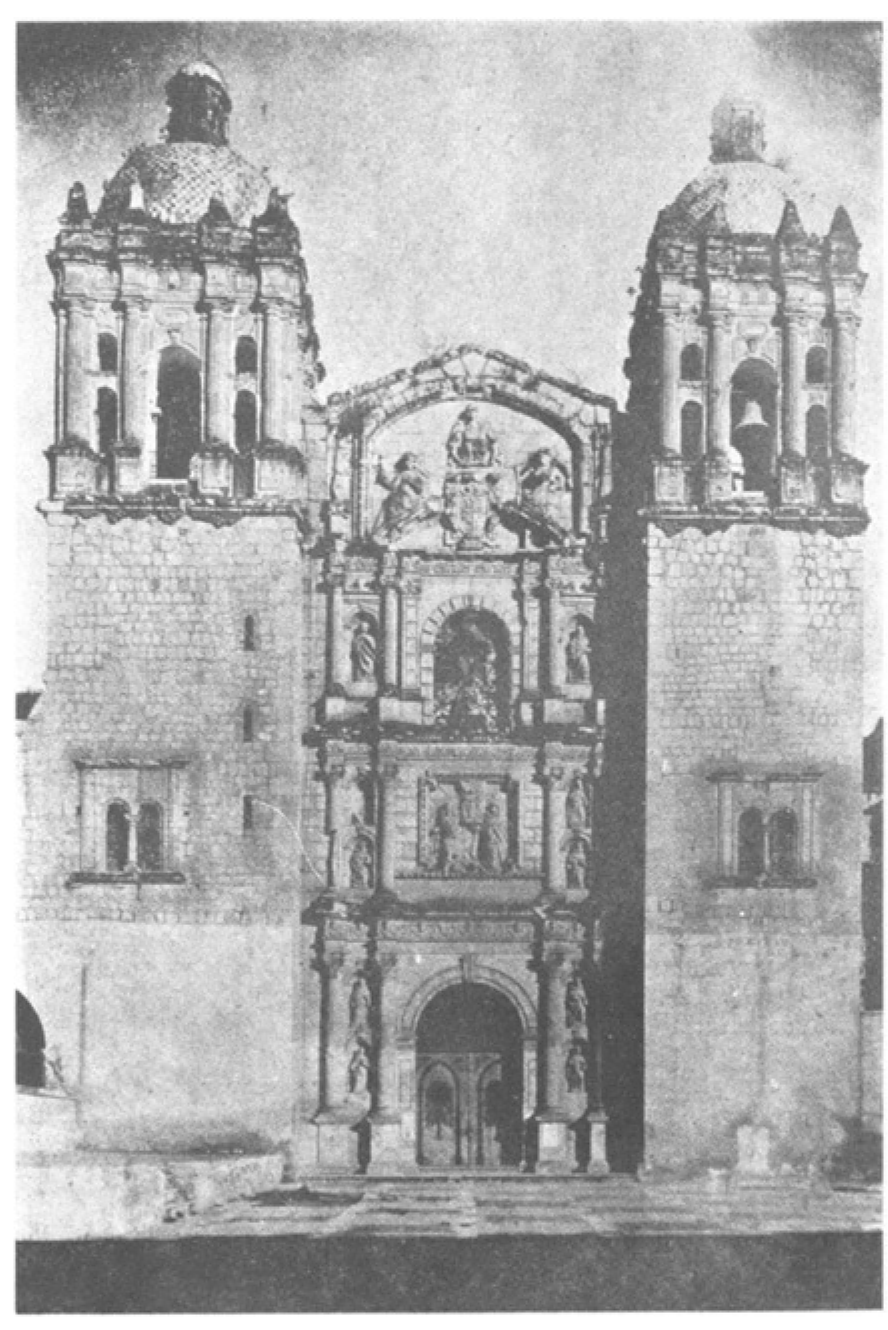
Costado de la iglesia y edificio del convento de Tula, Hgo. (INAH).



Puebla, Pue. Portada Principal de la Catedral.



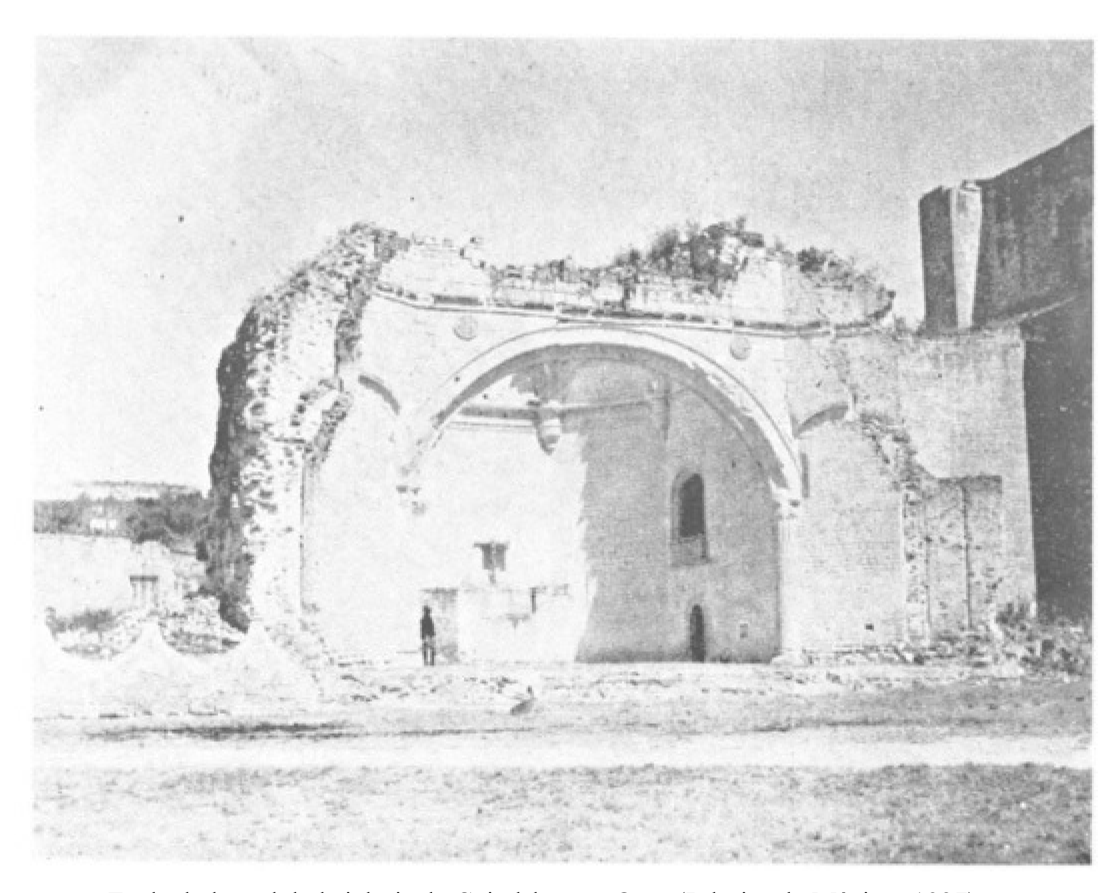
Retablo principal de la iglesia dominica de Coixtlahuaca, Oax.



Templo de Santo Domingo, Oax. (Dirección de Monumentos Coloniales).



Nicolás del Puerto y Salgado, primer sacerdote indígena elevado al episcopado (Iconografía Colonial, Museo Nacional).



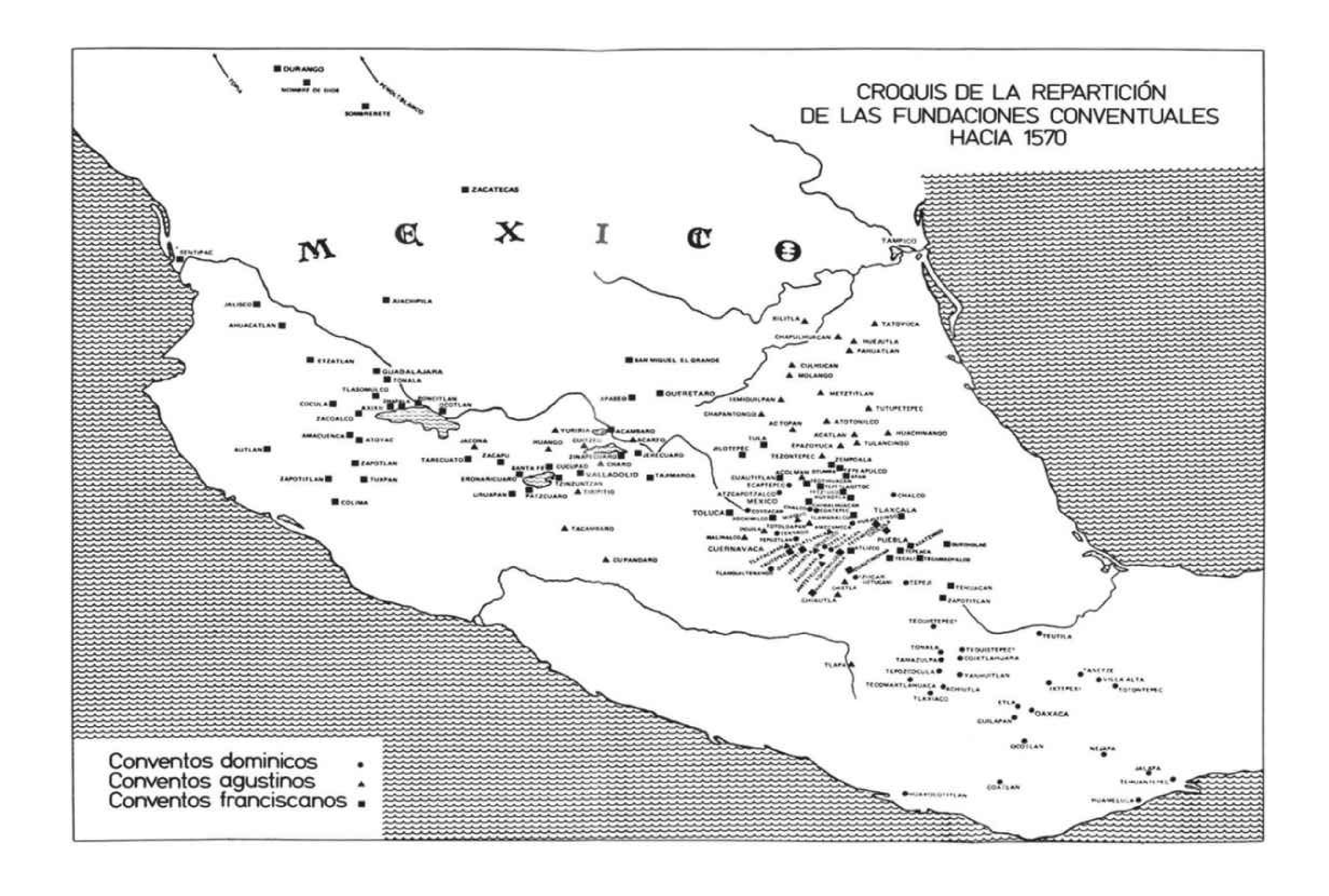
Fachada lateral de la iglesia de Coixtlahuaca, Oax. (Iglesias de México, 1927).



Fray Pedro de Gante (Museo Nacional).



Fray Juan de Zumárraga.


CROQUIS DE LA REPARTICIÓN
DE LAS FUNDACIONES CONVENTUALES
HACIA 1570
MEXICO
DURANGO
ZACATECAS
TAMPICO
GUADALAJARA
QUERETARO
VALLADOLID
TOLUCA
MEXICO
TLAXCALA
PUEBLA
CUERNAVACA
OAXACA
Conventos dominicos •
Conventos agustinos ▲
Conventos franciscanos ■

2

Muy extraviado andaría quien nos atribuyera el designio de denigrar una obra tal, llena de elementos dignos de admiración en tantos puntos. Pero no podemos excusarnos de reconocer que encerraba flaquezas o, para hablar con la mayor exactitud, una sola flaqueza, pero ella capital, ya que venía a implicar la presencia perpetua del misionero extranjero. Hace un momento decíamos que los misioneros de México amaron a sus indios hasta la pasión. Pero los amaban como se ama a los niños; digamos mejor: como algunos padres aman a sus hijos pequeños: no se resignan a verlos crecer. Los indios no tenían derecho al título de *gente de razón,* reservado a los blancos y a los mestizos.[5] Esta idea explica en parte por qué causa los religiosos no les enseñaban el castellano y tampoco los elevaban al sacerdocio. La ignorancia de la lengua tenía la ventaja inmediata de precaver el contagio moral con el trato de los españoles peligrosos; pero abría un foso entre ambos elementos de población y fue causa de que la masa indígena, aislada por esta muralla que la solicitud tutelar del misionero había mantenido, quedara al margen de la evolución del país.[6] Los religiosos servían de guías e intermediarios con la administración, y cuando ellos faltaron, o les faltó el celo y fervor primitivos, el puente quedó roto. Las comunidades indígenas, desorientadas, incapaces de dirigirse sin el auxilio de ellos, se vieron de improviso frente a frente con la raza dominadora y tuvieron que chocar contra ella. Entonces tendieron a aislarse más y más, principalmente en el dominio moral, replegándose en su interior, y ello originó uno de los problemas más angustiosos del México moderno: la reintegración del indio a la vida civil y a la vida civilizada.[7]

Como al bautizarse los niños pequeños sus padrinos son fiadores de su palabra y se echan a cuestas las responsabilidades que el bautismo impone, para hacerlas cumplir a sus ahijados, así los misioneros bautizaron a los indios porque contaban con hallarse siempre a su lado para ser garantes de la realización de los compromisos que al entrar a la Iglesia contraían. Pero apenas llegaron a pensar que se les podía llevar hasta el sacerdocio, porque esta elevación implicaba una emancipación que no entraba en sus previsiones. Un clero indígena les pareció inútil, y un episcopado indígena les hubiera parecido una locura. Crear sacerdotes y obispos indios era contra el sistema de tutela que ellos tuvieron tan en el alma. Y, sin embargo, en esta falta de clero nativo radicaba un grave peligro: la Iglesia tenía que aparecer en la Nueva España con un carácter insuficientemente nacional. Tal vez este rasgo explique en gran parte la historia del catolicismo en México y la hostilidad con que lo han visto los gobiernos de un siglo a esta parte.

Sin embargo, el problema, como es común que suceda, parece mucho más claro en el papel que en la realidad, y la evolución de la Nueva España se nos muestra como dominada por fuerzas que sobrepasan la voluntad de los hombres. Había un obstáculo casi insuperable: la complejidad étnica del país.[8] El problema del clero indígena no ha sido tan fácil de resolver en China, por ejemplo, donde la unidad racial es bastante completa, donde los blancos todos son súbditos o ciudadanos de otros países, y donde se podían nombrar obispos de raza amarilla para gobernar sacerdotes de raza amarilla y

fieles de raza amarilla. No sucedía otro tanto en México: aquí, al lado de la gran masa indígena, había un gran número de mestizos, cuya cifra iba creciendo de día en día, y una minoría de raza blanca, escasa en número, pero la más importante por sus funciones sociales, por su categoría social y por su cultura y recursos económicos. ¿Podía en tales condiciones, establecerse una Iglesia enteramente indígena? Salta a la vista que tal solución simplista hubiera sido sumamente peligrosa. Cierto es que en los españoles no existía el prejuicio del color de la piel, pero ¿se puede pensar en un virrey que hubiera visto con buenos ojos a su lado a un arzobispo de pura raza indígena? El clero de raza blanca, la población de raza blanca ¿hubiera estado a gusto bajo la dirección y autoridad de obispos indios? Por otra parte, aislar a los indios, geográficamente, del resto de la población, darles un clero propio, de su misma raza, hubiera sido imposible.[9] Y los mestizos ¿de qué lado hubieran quedado? Había el riesgo enorme de dividir a la población en dos colectividades distintas, que se hubieran desconocido y odiado mutuamente, y, si por algún caso el clero y el episcopado indígenas eran eliminados, la situación de los indios hubiera sido peor que al quedar sin sus misioneros.

Con la Independencia la situación se hizo más complicada: indios, mestizos y blancos, todos fueron ciudadanos, con idénticos derechos. Hace un momento citábamos el caso de China. Allí se pudo formar un clero indígena en totalidad, porque los blancos eran extranjeros y siguieron en todo caso siéndolo. Los extranjeros en un país de cuya hospitalidad gozan no pueden tener la pretensión de que normalmente se les conceda un clero propio y tienen que acudir a los sacerdotes del país que habitan, sometiéndose en todo al clero de la nación. En México los blancos no son extranjeros más que los indios y ninguna razón había para sacrificar a unos en favor de los otros.[10]

Una comparación acercará el problema a nuestra comprensión y hará ver mejor su complejidad. Por raro que ello suene, a primera vista, la situación de México nos aparece semejante a la situación de Argel. Supuestas las evidentes y notables diferencias, que es inútil precisar, ambos países presentan una impresionante analogía. Hay una minoría de europeos frente a una multitud de nativos. Hecho a la verdad raro, pues fuera de su continente de origen, los europeos forman, o una aplastante mayoría, o una ínfima minoría. En el primer caso podemos decir que prácticamente no existe el problema indígena. En el segundo caso, es muy fácil de resolver, porque no se han introducido en el país elementos nuevos de verdadera consideración que puedan alterar su marcha normal. Están allí los europeos de paso, no se fijan en la tierra y la cuestión agraria no cabe entre ellos y los indígenas, sino entre éstos unos con otros.[11] En Argel la complejidad étnica de la población ha suscitado problemas análogos a los de México. La analogía se continúa en el terreno religioso, pues en Argel los europeos son cristianos, al menos de nombre, y los indígenas son musulmanes. Pero salta a la vista que, si los musulmanes se convirtieran en masa, de repente, tendrían que afrontarse las mismas dificultades que en México, en lo tocante a la formación de un clero indígena. Por muy poco que se conozca la situación de Argel, nadie podrá imaginar a los colonos europeos viviendo de buen grado bajo la autoridad de un obispo *bicot:* [12] ya el injusto desprecio

con que se mira a los kabilas cristianos es demasiado revelador a este respecto.

Por todas estas razones, la organización de un clero indígena completo en México, al parecer, era cosa de todo punto impracticable. Aun los declarados partidarios de un sacerdocio indio, como Ribadeneyra, no parecen haber pensado jamás en la posibilidad de un episcopado indio.[13] Pero, por la fuerza misma de las cosas, y por ser los sacerdotes españoles escasos, se vio poco a poco ir entrando a los indios en las sagradas órdenes. Ello fue dejado a la casualidad, sin método alguno que lo regulara, sin que mediara política alguna de conjunto por parte del episcopado.[14] Esos sacerdotes indios quedaron relegados a las parroquias rurales y a las funciones subalternas. Llegó a haber al fin dos cleros, que se conocían mal y se amaban poco, y cuyo antagonismo pudo ser simbolizado en la rivalidad de las dos Vírgenes, la de los indios, la Virgen de Guadalupe, y la de los españoles, la Virgen de los Remedios.[15] Un clero indio, pobre y relegado, para los indios; un clero blanco, el de los grandes dignatarios con crecidas rentas, para los españoles.[16] Si quisiéramos mostrar los inconvenientes y las consecuencias extremas de esta falta de cohesión y equilibrio, nos veríamos tentados de examinar ya no sólo la historia religiosa de México, en el siglo XIX principalmente, sino los recientes acontecimientos [la revuelta cristera], que han sacudido a la opinión mexicana y que parece muy difícil someter a un juicio justo en este lugar. Se comprende que prescindamos de tal empresa, que resultaría ambiciosa y manifiestamente prematura. Pero tampoco es necesario apurar detalles en la historia de la evolución de México para percibir la importancia de la primitiva evangelización y adivinar la influencia que ha podido ejercer en los destinos del país. Al menos, creemos que las últimas observaciones habrán permitido a nuestro lector darse cuenta de que, lo mismo en el dominio religioso que en cualquiera otro, el siglo XVI fue el periodo capital. En ese periodo se hizo la creación de México, y el resto de su historia sólo ha sido su inevitable desenvolvimiento.

[1] *Après la conversion*, p. 80.

[2] Grijalva, lib. I, cap. 30 *in fine*.

[3] Lo ha hecho notar muy bien el padre Miguel Kenny en su opúsculo sobre “La crise mexicaine”, trad. Larsimont, *Études Religieuses*, Lieja, 25 de febrero de 1928, p. 9.

[4] Paul Rivet en su artículo “Le christianisme et les Indiens de l’Equateur” (*L’Anthropologie*, 1906, pp. 81-101), hace análogas reflexiones, que sólo en leves detalles veríamos con reserva: “Materializando el cristianismo, llevando a América su gusto por la pompa exterior, los españoles, sin saberlo, apresuraron y facilitaron la conquista espiritual de los nuevos reinos. El indio se sintió atraído por una religión que le recordaba a la de sus padres, por el fasto de las ceremonias, el lujo de los ornamentos, el esplendor de las fiestas y sus procesiones, la poesía sencilla y un tanto pueril de su culto, y principalmente por un concepto poco diferente de la divinidad. Acudió a estos espectáculos religiosos en que el genio español se complacía con el mismo espíritu con que acudía antes a las fiestas del sol. Las bases de los templos demolidos fueron también las de las iglesias del nuevo culto, edificadas con los mismos materiales; estatuas análogas a los ídolos destruidos adornaron los muros. La religión cristiana, como la de los incas, se mostró enlazada con la vida cotidiana…” (p. 87).

[5] Humboldt, II, p. 281.

[6] En 1799 el obispo de Michoacán, fray Antonio de San Miguel, señalaba al Rey los graves inconvenientes del aislamiento en que vivían los indios, encerrados en pueblos que eran zona prohibida para los blancos. *Cf*. Humboldt, I, pp. 398 y 405. A propósito de este problema, *vid*. mi estudio “L’incorporation de l’Indien par l’école au Mexique”, en JSA, 1931, pp. 49-51.

[7] Al fin de la época colonial casi todos los indios ignoraban el español; hoy mismo se calcula en dos millones, en número redondo, los que no lo saben. *Cf*. Emilio Rabasa, *La evolución histórica de México*, trad. al francés de C. Docteur, París, 1924, pp. 236, 262, 308, y Max Sorre, *op. cit*., p. 73.

[8] Acerca de las enormes dificultades nacidas de esta complejidad, *cf*. Toribio Esquivel Obregón, *Influencia de España* y *los Estados Unidos sobre México*, Madrid, 1918, p. 49, y la mayor parte de la bibliografía citada en mi artículo “L’incorporation”, pp. 456-457 especialmente los números 2, 4, 7, 8, 29.

[9] *Vid*. las indicaciones de Rabasa, *op. cit*., pp. 240 *s*. y 257.

[10] Acerca de los inconvenientes de la igualdad de todos sin distinción de raza, *vid*. Rabasa, *op. cit*. en los mismos lugares.

[11] Observaciones que tomamos de A. Bernard, *L’Afrique du Nord*, París, 1913, pp. 22 *s*.

[12] Apodo despectivo que dan los franceses a los argelinos. [T.]

[13] *Manual Compendio de el Regio Patronato Indiano*… por don Antonio Joachin de Ribadeneyra…, Madrid, 1755, cap. XIII, parte XXX, p. 273.

[14] Sobre este punto ver Cuevas, *Historia*, III, p. 110.

[15] Humboldt, II, p. 115, nota.

[16] *Cf*. Humboldt, I, pp. 439-442. Esta situación explica posiblemente el intento, por otra parte insignificante, de producir un cisma bajo el gobierno del presidente Calles. *Cf*. *La lucha de los católicos mejicanos* (Anónimo), Tarragona, 1927, pp. 63-70 y Nicolás Marín Negueruela, *La verdad sobre Méjico,* 2ª ed. Barcelona (s. f.), impreso en Santiago de Chile en 1928, pp. 152-154. Advirtamos que ese intento fue precedido de otros en 1859, en 1866 y durante la época de Carranza; de igual manera notable es el hecho de que el “Patriarca” de la Iglesia Mexicana, creada durante la época de Calles, José Joaquín Pérez, era un indígena mixteco. *Cf*. Horacio Blanco Fombona, *Panoramas mejicanos*, Madrid, 1929, pp. 72-73.

APÉNDICE I
ENSAYO DE INVENTARIO DE OBRAS EN LENGUAS INDÍGENAS, O REFERENTES A ELLAS, ESCRITAS POR RELIGIOSOS ENTRE LOS AÑOS 1524-1572

NO HAY que advertir que este ensayo no lleva la pretensión de ser completo, lo mismo que la bibliografía que acompaña cada número. Un catálogo completo y metódico de las obras escritas por religiosos en lenguas indígenas sale de los márgenes impuestos a este libro.[1] Nos hemos limitado a lo esencial. Igualmente, sólo nos referimos a libros cuya materia está en relación con el trabajo evangelizador del país. Como muchas de estas obras son conocidas sólo por referencias, los títulos en muchos casos son puramente conjeturales. El signo de interrogación indica ya la inseguridad de la existencia de la obra, ya la inseguridad de la atribución al autor a quien se le señala. [Hemos modificado los nombres citados constantemente, en forma de simplificación; *v. gr.,* Viñaza indicado por V.; Streit, por S.; Medina, por Md., etcétera. (T.)]

FRANCISCANOS

1. Fray Alonso de Escalona, *Sermones en lengua mexicana* (V., núm. 737; S., p. 203; *cf*. Mendieta, lib. IV, cap. 44, p. 551).

2. *Idem, Comentario sobre los diez preceptos del Decálogo en lengua mexicana* (V., núm. 738; S., p. 203; *cf*. Mendieta, *ibid., ut in* 1).

3. Fray Alonso de Herrera, *Sermonario dominical* (náhuatl) (Mendieta, lib. IV, cap. 44, p. 550, y lib. V-i, cap. 32, p. 641; *cf*. S., p. 304).

4. *Idem, De Sanctis* (náhuatl) (Mendieta, *ut in* 3).

5. *Idem, Arte de la lengua mexicana y castellana*, editado en México, P. Ocharte, 1571 (V., núm. 48; Md., *Imprenta*, I, núm. 64; *cf*. Mendieta, lib. IV, cap. 44, p. 551, y lib. V-i, cap. 48, p. 685; San Antonio, I, p. 48; Cuevas, *Historia*, III, p. 403). Reimpreso en 1575 (Icazbalceta, *Bibliografía*, núm. 69).

6. Fray Alonso de Molina, *Doctrina cristiana breve* (castellano y náhuatl), impresa en México, 1546, bajo el mandato de Zumárraga (V., núm. 5; Md., *Imprenta*, núm. 11; *cf. Mendieta*, lib. IV, cap. 44, p. 551, y lib. V-i, cap. 48, p. 685; Icazbalceta, *Zumárraga*, pp. 266-268; Cuevas, *Historia*, II, p. 406). Esta doctrina fue reimpresa muchas veces. Se halla la lista de estas reimpresiones en Streit, pp. 314 *s*.

7. *Idem, Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, impreso en México, 1555 (V., núm. 22; Md., *Imprenta*, I, núm. 24; *cf*. Mendieta, *ut in* 5; San Antonio, *ut in* 5, y Cuevas, *Historia*, II, p. 401). Edición corregida y aumentada en México, 1571 (V., núm. 49; Md., I, núm. 65; *cf*. San Antonio, *ut in* 5; Cuevas, *Historia*, I, 39). De esta edición se hizo una facsimilar por Platzmann, Leipzig, 1880 (Lejeal, núm. 171).

8. *Idem, Confessionario breve en lengua mexicana y castellana*, impreso en México, 1565, apud. Antonio de Espinosa (V., núm. 42; Md., *Imprenta*, I, núm. 48; *cf. Descripción del arzobispado*, p. 169; Mendieta, *ut in* 5; San Antonio, *ut in* 5, y Cuevas, *Historia*, II, p. 414). Reimpreso en 1577 (Icazbalceta, *Bibliografía*, núm. 75).

9. *Idem, Confessionario mayor en lengua mexicana y castellana*, México, apud Espinosa, 1565 (V., núm. 41; Md., I, núm. 49; *cf. Descripción…*, Mendieta y San Antonio, *ut in* 5).

10. *Idem, Oficio parvo de la Virgen María* (náhuatl) (V., núm 762; *cf.* Mendieta y San Antonio, *ut in* 5. Mendieta dice: "tradujo las horas de Nuestra Señora, aunque éstas se recogieron por estar prohibidas en lengua vulgar").

11. (?) *Idem, Aparejo para recibir la sagrada comunión y oraciones y devociones varias para instrucción de los indios* (náhuatl) (V., núm. 764; *cf. Descripción…*, p. 169; Mendieta y San Antonio, *ut in* 5).

12. (?) *Idem, Los Evangelios traducidos al mexicano* (V., núm. 763; *cf.* Mendieta y San Antonio, *ut in* 5).

13. (?) *Idem, Vida de San Francisco de Asís* (náhuatl) (V., núm. 761; *cf.* Mendieta y San Antonio, *ut in* 5; *cf.* Motolinía, II, cap. 8, p. 132). Si esta vida de que habla Motolinía es la de Molina, es anterior a 1541.

Acerca de fray Alonso de Molina, *vid*. Md., *Imprenta*, I, pp. 380-384, y S., pp. 314-318.

14. Fray Alonso de Rangel, *Arte de la lengua mexicana* (V., núm. 786; S., p. 319; *cf.* Mendieta, lib. IV, cap. 44, p. 550; San Antonio, I, p. 50).

15. *Idem, Sermones del año en lengua mexicana* (V., núm. 785; S., p. 319; *cf.* Mendieta y San Antonio, *ut in* 14).

16. *Idem, Arte y doctrina en lengua otomí* (V., núm. 784; Md., *Imprenta*, I, pp. 390 *s.;* S., p. 319; *cf. Descripción…*, p. 211; Mendieta y San Antonio, *ut in* 14).

Estas tres obras son anteriores a 1548, fecha de la muerte del autor (*cf.* Mendieta, lib. IV, cap. 42).

17. Fray Andrés de Castro, *Arte y diccionario de la lengua matlaltzinca (o pirinda)* (V., núm. 732; S.; p. 296; *cf.* Mendieta, lib. IV, cap. 44, p. 552, y lib. V-i, cap. 53, p. 706; San Antonio, I, p. 62; Salinas, pp. 207 *s.*).

18. *Idem, Doctrina cristiana* (en matlaltzinca) (Salinas, pp. 207 *s.;* S., p. 296; *cf.* Mendieta, San Antonio, *ut in* 17, y V., núm. 733).

19. *Idem, Sermones en lengua matlaltzinca* (Salinas, *ibid.;* S., p. 296; Mendieta y San Antonio, *ut in* 17; V., núm. 3 y 733). No puede ser de la fecha que señala el conde de la Viñaza, 1542, por ser el año en que pasó el padre Castro a México. Acerca de este padre, *vid*. Manuel Martínez Añíbarro y Rives, *Intento de un diccionario biográfico y bibliográfico de autores de la provincia de Burgos*, Madrid, 1890, pp. 131 *s.* y en esta obra, p. 133.

20. Fray Andrés de Olmos, *Arte para aprender la lengua mexicana escrita en 1547* (Biblioteca Nacional de Madrid, manuscrito 10081, fs. 20 ft., 102 vt.; *cf.* San Román, *Consuelo*, f. 449, vt.; Mendieta, lib. IV, cap. 44, p. 550, y lib. V-i, cap. 35, p. 651; San

Antonio, I, p. 68; V., núms. 6, 7, 8 y 9). Esta gramática fue publicada en París, por Remy Simeon, en 1875, y en México, 1889 (Lejeal, núm. 157).

21. *Idem, Vocabulario en lengua mexicana* (1547) (V., núm. 10; *cf.* Mendieta, *ut in* 20; San Antonio, *ut in* 20).

22. *Idem, Siete sermones en mexicano* (¿1552?) (V., núm. 771; cf. Mendieta; San Antonio, *ut in* 20; V., núm. 17).

23. *Idem, Tratado de los santos sacramentos en mexicano* (V., núm. 768, *cf.* Mendieta y San Antonio, *ut in* 20).

24. *Idem, Tratado de los pecados capitales en lengua mexicana* (V., núm. 769; *cf.* Mendieta y San Antonio, *ut in* 20).

25. *Idem, Tratado de los sacrilegios en lengua mexicana* (V., núm. 769; cf. Mendieta y San Antonio, *ut in* 20).

26. *Idem, Libellus de extremo iudicio lingua indica conscriptus* (en náhuatl) (Mendieta, lib. V-i, cap. 35, p. 651; *cf.* San Antonio, I, p. 68). Es sin duda el auto sacramental representado ante don Antonio de Mendoza y el señor Zumárraga; por tanto, entre 1535-1548 *(cf.* Pimentel, *Historia de la poesía*..., p. 126, y Menéndez y Pelayo, *Antología de poetas hispano-americanos*, I, p. XLIX).

27. *Idem, Arte y vocabulario de la lengua totonaca* (V., núm. 772; *cf.* Mendieta y San Antonio, *ut in* 20). Tal vez se trate de dos obras distintas.

28. *Idem, Arte, vocabulario, catecismo, confesionario i sermones huastecos* (V., núm. 773; *cf.* Mendieta y San Antonio, *ut in* 20). Casi es seguro que son varias obras diferentes.

29. (?) *Idem, Evangelios en mexicano*, Biblioteca del Capítulo de Toledo, 111, Cod. 35-22 (*cf.* padre Atanasio López y fray Lucio Ma. Núñez, AIA, julio-diciembre de 1919, pp. 402 *s*. Se halla allí una descripción del manuscrito que se atribuye dudosamente al padre Olmos).

Acerca de fray Andrés de Olmos, *cf.* Viñaza, pp. 61-62; Añíbarro y Rives, *Intento*, pp. 371 *ss*., y Streit, pp. 171-173.

30. Fray Arnaldo de Basaccio, *Sermones* (náhuatl) (Mendieta, lib. IV, cap. 44, p. 550 y S., p. 293; *cf.* V., p. 61; San Antonio, I, p. 141).

31. *Idem, Evangelios y epístolas de las misas de todo el año traducidos a la lengua mexicana* (V., núm. 723; S., p. 293; *cf.* Mendieta, lib. IV, cap. 44, p. 550; San Antonio, I, p. 141, y V., núm. 696).

Acerca de este padre, *vid*. Ponce, *Relación*, I, pp. 210 *s*., en donde por error se le llama Hernando.

32. Fray Bernardino de Sahagún, *Arte de la lengua mexicana* (V., núm. 779; *cf.* Mendieta, lib. IV, cap. 44, p. 551, y San Antonio, I, p. 214). Según Icazbalceta, *Bibliografía*, p. 268, esta obra fue compuesta en 1569 y refundida en 1585; abarcaba en apéndice un vocabulario.

33. *Idem, Evangeliarum aztecum* (¿1558?) (V., núm. 798; *cf.* Icazbalceta. *Bibliografía*, pp. 262 *ss*.). Editado por Biondelli, Milán, 1858 (Lejeal, núm. 168).[2]

34. *Idem, Tratado de las virtudes teologales en lengua mexicana* (V., núm. 801; *cf.*

Icazbalceta, *Bibliografía*, p. 267).

35. *Idem, Vida de San Bernardino de Sena, en mexicano* (V., núm. 802; *cf.* San Antonio, I, p. 214). Anterior a 1551, según Icazbalceta, *Bibliografía*, página 266.

36. (?) *Idem, Sermones en mexicano* (1540-1563) (V., núm. 2; *cf.* Mendieta, San Antonio *ut in* 32, e Icazbalceta, *Bibliografía*, pp. 263 *s.*).

Acerca de fray Bernardino de Sahagún, *vid.* Icazbalceta, *Bibliografía*, pp. 262-308; fray José Ma. Pou y Martí, *Miscellanea*, Fr. Ehrle, t. III, Roma, 1924, pp. 284-294, y Streit, pp. 216-221. (Mucho más completo, Wigberto Jiménez Moreno, al principio de la *Historia general…*, México, 1938, I, pp. I, LXXXIV. [T.])

37. Fray Diego de Béjar, *Doctrina en lengua otomí* (*Descripción del arzobispado*, p. 259).

38. Fray Francisco Gómez, Varios opúsculos sobre la inteligencia de la lengua mexicana (V., núm. 914). No se sabe con absoluta certeza si son anteriores a 1572.

39. Fray Francisco Jiménez, *Arte y vocabulario de la lengua mexicana (cf.* Mendieta, lib. IV, cap. 44, p. 550; San Antonio, I, p. 449; Granados, *Tardes americanas*, p. 328, y V., núm. 837).

40. Fray Francisco de Toral, *Arte, vocabulario, doctrina cristiana y sermones en lengua totonaca* (V., núm. 816; S., p. 175). Casi es seguro que se trata de varias obras diferentes.

41. Fray García de Cisneros, *Sermones* (náhuatl) (V., núm. 734; S., p. 297; *cf.* Mendieta, lib. IV, cap. 44, p. 550, y Daza, lib. II, cap. 21, p. 81b). Anteriores a septiembre de 1537.

42. Fray Jerónimo Bautista, *Sermones en matlaltzinca* (1562) (V., núm. 36; S., p. 293).

43. Fray Juan de Ayora, *Arte y diccionario de la lengua mexicana* (V., número 720; S., p. 292).

44. *Idem, Tratado del Santísimo Sacramento en lengua mexicana* (V., número 719; Md., *Imprenta*, I, núm. 176; S., p. 292; *cf.* Muñoz, AIA, noviembre-diciembre, 1922, pp. 417 *s.;* Mendieta, lib. IV, cap. 44, p. 552, y La Rea, lib. I, cap. 36, f. 65 ft., p. 172). Anterior a 1577 en que el autor partió para las Filipinas.

45. *Idem, Arte y diccionario de la lengua tarasca* (V., núm. 721; S., p. 292). Nótese que, según La Rea, el padre Ayora nada escribió en tarasco.

46. Fray Juan Focher, *Arte de la lengua mexicana* (V., núm. 742; *cf.* Icazbalceta, *Biografías*, II, p. 280).

47. Fray Juan de Gaona, *Sermones dominicales en lengua mexicana* (V., núm. 746; San Antonio, II, p. 167, y V., núm. 702).

48. *Idem, Tratado de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo en lengua mexicana* (V., núm. 748; *cf.* San Antonio, II, p. 167 [*"latine"* escribió erróneamente]. Granados, *Tardes…*, p. 400, y V., núm. 698).

49. *Idem, Homilías varias de San Juan Crisóstomo, traducidas en lengua mexicana* (V., núm. 747).

50. *Idem, Coloquios de la paz y tranquilidad cristiana en lengua mexicana* (V.,

núm. 745; *cf.* Mendieta, lib. IV, cap. 44, p. 551, y lib. V-i, cap. 49, p. 690, y San Antonio, II, p. 167). Reeditados en 1582 (Icazbalceta, *Bibliografía*, núm. 88, y V., núm. 73). Traducción otomí anónima, publicada en México, 1582 (V., núm. 749, y S., p. 329).

Acerca del autor, *vid*. Añíbarro y Rives, *op. cit*., pp. 257 *ss*., y S., pp. 154 *s*.

51. Fray Juan de Ribas, *Doctrina cristiana en lengua mexicana* (V., núm. 788, y Md., *Imprenta*, I, pp. 391 *ss.; cf.* Mendieta, lib. IV, cap. 44, p. 550, y V-i, cap. 24, p. 625, y San Antonio, II, p. 209).

52. *Idem, Sermones* (náhuatl) (V., núm. 789; *cf.* Mendieta, *ut in* 51; Daza, lib. II, cap. 21, y San Antonio, II, p. 209).

53. *Idem, Diálogo de las costumbres del buen cristiano en lengua mexicana* (V., núm. 790; *cf.* Mendieta y San Antonio, *ut in* 51).

54. (?) *Idem, Vidas de los padres de la Iglesia* (náhuatl) (San Antonio, II, p. 209; Mendieta, *ut in* 51, dice "un Flos Sanctorum breve". ¿Es este libro?).

55. (?) *Idem, Vida de los primeros apóstoles de México* (náhuatl) (San Antonio, *ut in* 54).

Acerca de fray Juan de Ribas, *vid*. V., pp. 61 *s*., y S., p. 320.

56. Fray Juan de Romanones, *Sermones* (náhuatl) (V., núm. 1174; *cf.* Mendieta, lib. IV, cap. 44, p. 552, y lib. V-i, cap. 51, p. 696).

57. *Idem, Fragmento de la S. Escritura* (náhuatl) (Mendieta, *ut in* 56).

58. Fray Juan de San Francisco, *Sermones morales y panegíricos en lengua mexicana* (V., núm. 806; *cf.* Mendieta, lib. IV, cap. 44, p. 550, y San Antonio, II, p. 162).

59. *Idem, Conferencias espirituales con ejemplos y doctrinas de los santos en lengua mexicana* (V., núm. 807; Mendieta y San Antonio, *ut in* 58).

Acerca de este autor, *vid*. S., p. 155.

60. Fray Juan Bautista de Lagunas, *Doctrina cristiana en lengua tarasca* (V., num. 755; *cf.* Mendieta, lib. IV, cap. 44, p. 552, y La Rea, lib. I, cap. 36, f. 65 vt.).

Acerca del autor, juntamente con sus obras, *vid*. Viñaza, núms. 55 y 682.

61. Fray Luis de Fuensalida, *Sermones* (náhuatl) (V., núm. 743).

62. *Idem, Diálogos o coloquios en mexicano entre la Virgen María y el arcángel San Gabriel* (V., num. 744; *cf.* Pimentel, *Poesía en México*, p. 125, y Menéndez y Pelayo, *Antología*, I, p. XLIX).

Acerca del autor, *vid*. S., p. 74.

63. Fray Luis Rodríguez, *Proverbios de Salomón* (trad, y com. en náhuatl) (V., núm. 793; *S.* p. 321; *cf. Libros y libreros*, p. 81). Anterior a 1572.

64. Fray Maturino Gilberti, *Arte de la lengua de Michoacán* (1558) (V., núm. 24; Md., *Imprenta*, I, núm. 34; San Antonio, II, p. 356; Cuevas, *Historia*, II, p. 402). Reimpresa por Nicolás León en México, 1898 (Lejeal, núm. 154).

65. *Idem, Vocabulario en lengua de Michoacán* (1559) (V., núm. 29; Md., *Imprenta*, I, núm. 37; *cf.* La Rea, lib. I, cap. 36; San Antonio, II, p. 356, y Cuevas, *Historia*, I, p. 45).

66. *Idem, Diccionario tarasco-español* (Nicolás León, *Anales del Museo*

Michoacano, II, 1889, p. 133).

67. *Idem, Diálogos de doctrina cristiana en lengua de Michoacán* (México, 1559) (V., núm. 27; Md., *Imprenta*, I, núm. 36; *cf*. Mendieta, lib. IV, cap. 44, p. 552; La Rea, lib. I, cap. 36; San Antonio, II, p. 356, y Cuevas, *Historia*, II, p. 408). [3]

68. *Idem, Tesoro espiritual en lengua de Michoacán* (1558) (V., núm. 25; Md., *Imprenta*, I, núm. 35; *cf*. Cuevas, *Historia*, II, pp. 408 y 413 *s*.).

69. *Idem, Evangelios en tarasco* (1560) (manuscrito) (V., núm. 30; *cf*. Nicolás León, *Anales*..., II, 1889, pp. 137 *s.,* y V., núm. 750).

70. *Idem, Cartilla para los niños en lengua tarasca* (México, 1559; V., núm. 28; Md., *Imprenta*. I, núm. 39).

71. (?) *Idem, Sermones en tarasco* (Nicolás León, *loc. cit*., p. 134).

72. (?) *Idem, Textos de la Sagrada Escritura, evangelios y sermones para los domingos y fiestas de los santos* (tarasco) (Nicolás León, *loc. cit*., pp. 134 *s.)*.

73. *Idem, Pláticas sobre los Evangelios del año* (tarasco) (Nicolás León, *loc. cit*., pp. 135 *s*. y 138).

Acerca de Gilberti, *cf.* Nicolás León, *Anales del Museo Michoacano,* 2º año, Morelia, 1889, pp. 129-138; *Libros y libreros*, p. 545, y S., pp. 300 *ss*.

74. Fray Pedro de Gante, *Doctrina cristiana* (náhuatl) (México, Juan Pablos, 1553) (V., núm. 18; Md., *Imprenta*, I, núm. 20; *cf*. Mendieta, lib. IV, cap. 44, p. 550; Barbado de la Torre, I, pp. 57 y 75; Sentenach, *Revista de Archivos*, 1900, pp. 599-609, y Cuevas, *Historia*, II, p. 407).

75. (?) *Idem, Catecismo en jeroglíficos* (Sentenach, *Revista de Archivos*, pp. 599 *ss*.).

Acerca de Gante, *cf.* S., p. 62.

76. *Idem, Doctrina cristiana en lengua mexicana* (1547) (V., núm. 11, y Md., *Imprenta*, I, núm. 198. Atribuida a fray Pedro de Gante por Icazbalceta, *Bibliografía*, núm. 14).

77. Fray Pedro de Palacio, *Arte de la lengua otomí* (Mendieta, lib. IV, cap. 44, p. 552, y S., p. 319).

78. *Idem, Doctrina* (otomí) (Mendieta, *ut in* 77).

79. Fray Toribio Motolinía, *Doctrina cristiana* (náhuatl) (V., núm. 765; *cf*. Gonzaga, p. 1236; Moles, f. 69 vt.; Mendieta, lib. IV, cap. 44, p. 550, y lib. V-i, cap. 22, p. 621; Daza, lib. II, cap. 21, p. 80b; Ramírez, en Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, I, pp. CXXV-CXXVI; Icazbalceta, *Bibliografía*, p. XIV, y Md., *Imprenta*, I, pp. XLVII y 384-386).

80. *Idem, Tratados espirituales en lengua mexicana* (?) (V., núm. 766). Tal vez se trata de varias obras distintas.

DOMINICOS

81. Anónimos, *Declaración y exposición de la doctrina cristiana en lengua española y mexicana hecha por los religiosos de la orden de Sancto Domingo*. Año de 1548 (en Madrid, Biblioteca Nacional, R-4035). Reimpreso dos veces en 1550 (Icazbalceta, *Zumárraga*, pp. 296 *s., y Bibliografía*, núms. 15, 18; V., núms. 13, 15, 16; Md., *Imprenta*, I, núms. 13, 17, 18; S., p. 68). *Vid*. nuestro Apéndice II.

82. Fray Benito Fernández, *Doctrina cristiana en lengua mixteca*, México, 1550 (V., núm. 14; Md., *Imprenta*, I, núm. 19; *cf*. Dávila Padilla, lib. II, cap. 37, p. 600, cap. 93, p. 814; Fernández, San Esteban, lib. I, cap. 27, en Cuervo, *Historiadores*, I, p. 80). Reimpreso en 1564 (?) (V., núm. 39), en 1567 (Icazbalceta, *Bibliografía*, núm. 52; Martínez Vigil, p. 282; núm. 45; Md., *Imprenta*, 1, núm. 53 *s*., p. 299), en 1568 (Icazbalceta, *Bibliografía*, núm. 53; V., núm., 46; Md., *Imprenta*, I, núm. 57 y S., núm. 299).

83. *Idem, Los Evangelios y epístolas de la misa traducidos en lengua mixteca* (V., núm. 741; S., núm. 299).

84. Fray Bernardo de Alburquerque, *Catecismo o tratado de la doctrina cristiana en lengua zapoteca* (V., núm. 705; S., p. 288; *cf*. Dávila Padilla, lib. I, cap. 94, p. 366, y Fernández, San Esteban, lib. I, cap. 45, en Cuervo, *Historiadores*, I, 128).

85. Fray Domingo de la Anunciación, *Doctrina cristiana* (náhuatl y castellano), México, Ocharte, 1565 (V., núm. 40; Md., *Imprenta*, I, núm. 47; *cf. Descripción del arzobispado*, p. 211; Dávila Padilla, lib. II, cap. 76, p. 252; Franco, lib. I, cap. 3, p. 16; Quetif, II, p. 302a, y Cuevas, *Historia*, II, páginas 408 *s.*). La edición de 1545 (V., núm. 236, y Martínez Vigil, pp. 236 y 276) parece imaginaria.

86. *Idem, Sermones* (náhuatl) (1545) (Quetif, II, p. 302a; Martínez Vigil, p. 275; Dávila Padilla, lib. II, cap. 76, p. 752b, y Franco, lib. I, cap. 3, p. 16).

Acerca de fray Domingo de la Anunciación, *vid*. Streit, pp. 163 *s*.

87. Fray Domingo de Santa María, *Arte de la lengua mixteca* (V., núm. 808; *cf*. Dávila Padilla, lib. 51, p. 209b; Fernández, *Concertatio*, p. 292b, y Martínez Vigil, p. 374).

88. *Idem, Doctrina cristiana* (mixteco) (V., núm. 809; *cf*. Dávila Padilla, *ut in* 87, y además, lib. II, cap. 93, p. 814b; Fernández y Martínez Vigil, *ut in* 87).

89. *Idem, Epístola y Evangelios en lengua mixteca* (V., núm. 809; Dávila Padilla, Fernández y Martínez Vigil, *ut in* 87).

Acerca de este autor, *vid*. S., p. 145, y Medina, *Imprenta*, I, pp. 395 *s*.

90. Fray Domingo de Cepeda, *Arte de la lengua zoque* (V., núm. 33, y Martínez Vigil, p. 262).

91. Fray Gregorio Beteta, *Doctrina cristiana* (zapoteco) (V., núm. 726; S., p. 111).

92. Fray Juan Ramírez, *Santa doctrina* (o *Suma de*) (latín-castellano-náhuatl) (1537?) (V., núm. 783; *cf*. González Dávila, *Teatro*, f. 7; Icazbalceta, *Bibliografía*, pp. XI-XIV; Martínez Vigil, p. 365; Md., *Imprenta*, I, pp. XVI-XX, y Cuevas, *Historia*, II, p. 405). Sin duda no llegó a imprimirse.

93. Fray Pedro de Córdoba, *Doctrina cristiana* (náhuatl), México, 1544 (Icazbalceta, *Bibliografía*, p. XVII y núm. 8; Md., *Imprenta*, I, núm. 5; *cf*. San Antonio,

II, p. 235; Martínez Vigil, p. 265; Cuevas, *Historia*, I, p. 221, y S., pp. 51 *s.*).

94. Fray Pedro de Feria, *Vocabulario de lengua zapoteca* (V., núm. 739; *cf.* Cuevas, *Historia*, I, p. 47).

95. *Idem, Doctrina cristiana en lengua castellana y zapoteca*, México, Ocharte, 1567 (V. núm. 44 y pp. 21 *s*., Md. *Imprenta*, I, núm. 52; *cf.* Dávila Padilla, cap. 35, p. 594, y Martínez Vigil, p. 281).

96. *Idem, Confesionario en lengua zapoteca* (V., núm. 740; *cf.* Dávila Padilla, lib. II, cap. 93, p. 814a, y Cuevas, *Historia*, I, p. 49).

Acerca de Feria, *vid*. Streit, pp. 227 *s*.

AGUSTINOS

97. Fray Agustín de Coruña, *Doctrina cristiana* (náhuatl) (Santiago, *Ensayo*, II, p. 157, núm. 2).

98. *Idem, Doctrina fácil para enseñar a los indios* (por el 1560) (sin duda en náhuatl) (Santiago, *Ensayo*, II, p. 157, núm. 2).

99. *Idem, Varios cantares piadosos para uso de los indios de Chilapa* (Santiago, *Ensayo*, II, p. 157, núm. 1; *cf.* Pimentel, *Poesía en México*, p. 126).

100. Fray Juan de la Cruz, *Arte de la lengua huaxteca* (V., núm. 27; Santiago, *Ensayo*, II, pp. 178 *s*.).

101. *Idem, Doctrina Christiana en lengua Guasteca con la lengua castellana*, México, Ocharte, 1571 (Santiago, *Ensayo*, II, pp. 176-178; *cf.* V., núm. 50; Md., *Imprenta*, I, núm. 63; Cuevas, *Historia*, II, p. 409, y S., p. 311).

102. Fray Juan de Guevara, *Doctrina cristiana* (huasteco) (1548) (V. núms. 12 y 753; Md., *Imprenta*, I, núm. 14; S., p. 304; *cf.* Icazbalceta, *Bibliografía*, núm. 17; Santiago, *Ensayo*, III, p. 400, y Cuevas, *Historia*, II, pp. 407 y 409).

103. Fray Martín de Rada, *Arte de la lengua otomí* (Santiago, *Ensayo*, VI, p. 448, núm. 2).

104. *Idem, Sermones morales* (otomí) (Santiago, *Ensayo*, VI, p. 448).

ANÓNIMOS

105. *Arte y vocabulario de la lengua mexicana* (V., núm. 695).

106. *Breve y más compendiosa doctrina en lengua mexicana y castellana*, México, Cromberger, 1539 (V., núm. 1, y Cuevas, *Historia*, II, pp. 405 *s.*). Impresa por mandato de Zumárraga.

107. *Sermones* (náhuatl, con un confesionario y una exposición incompleta del Miserere) (V., núm. 701).

108. *Doctrina cristiana en lengua de Michoacán* (1537 o 1538) (Icazbalceta,

Anales del Museo Michoacano, I, 1888, pp. 62 *ss*.).

109. *Sermones en lengua matlaltzinca* (V., núm. 700).

[1] Puede el lector acudir al muy minucioso inventario del padre Streit, BM, II, páginas 287 *ss*.

[2] No tomamos en cuenta la "postilla" a los evangelios dominicales. *Cf*. Mendieta, *ut in* 32. Parece distinta del *Evangeliarium*, pero no se la ha logrado identificar (Icazbalceta, *Bibliografía*, p. 266).

[3] El conde de la Viñaza, núm. 21, da para el año 1555 otro *Diálogo de la doctrina cristiana en lengua tarasca*, de Gilberti. "Se mandó recoger —agrega, fundado en Beristáin— por el 'Consejo de Indias'." Icazbalceta, *Bibliografía*, núm. 33, lo desconoce y dice que el confiscado fue el de 1559. La indicación de Beristáin debe ser errónea. No es creíble que la de 1559 sea reedición, de la cual nada aparece como tal, y sería contra la decisión del Consejo. No hay datos para creer en una doctrina en 1555 y otra en 1559.

APÉNDICE II
LA DOCTRINA DE LOS DOMINICOS (1548)

LA DOCTRINA aquí analizada se halla en la Biblioteca Nacional de Madrid con la siguiente marca, R-4035. En Viñaza es núm. 13, lo mismo que en Medina (*cf*. Streit, BM, II, p. 68) y es la "doctrina de los cuarenta sermones de los padres dominicos" de que habla la *Descripción del arzobispado de México* (p. 49). Hay al principio algunas hojas en blanco, agregadas quizá al encuadernarla. Al anverso del primero de estos folios se lee manuscrito con lápiz: "Doctrina Christiana en lengua Española y Mexicana, ‖ México, Juan Pablos, 1548. ‖ Ésta es la primera edición de la doctrina larga que mandó imprimir Fr. Juan de Zumárraga, 1er. obispo de Méjico. ‖ Es sumamente raro y se cree que no existe ningún ejemplar completo. Es el primer libro según Harrise que imprimió Juan Pablos.‖ Londres (1880). V. Ramírez, £ 59."

Es el único ejemplar conocido, por consiguiente, el que tuvo entre manos Icazbalceta (*Zumárraga*, pp. 292-297) y del cual dice en 1881 que acababa de ser vendido en Londres por 29 libras esterlinas.

Debía tener 156 fojas, pero comienza solamente en la 10 y faltan la 153 y la 154. Las fojas 130 y 137 están mal dispuestas. Sobre la foja 10, anverso, se lee escrito a mano: "P. Molina." ¿Es acaso la firma autógrafa del famoso misionero? Se lee también en la vuelta de la foja 156: "Fue impssa e esta /muy leal ciudad d mexico e casa d jua pablos por ma / dado di reueredissimo señor do fray Jua Çumarraga / primer obpo de Mexico Y porq en la co / grecio q los señores obpos tuuiero se or/deno q. se hiziesen dos doctrinas: una breue y otra larga: y la breue es la q el año / de M. d. xivj se emprimio Mada / su señoría reueredissima q la otra / grande pueda ser esta pa declacion de la otra pequeña / Acabóse de imprimir / a xvij dias del mes / de enero. Año de M.d.y xlviij años."

El texto está dispuesto en dos columnas, una en castellano y otra en náhuatl. El texto español es de la doctrina publicada en 1544 por fray Pedro de Córdoba, O. P. (*cf*. Icazbalceta, *loc. cit*., y pp. 262 *s*. y 302, y Streit, BM, II, p. 52). Para más pormenores, *vid*. Viñaza.

La doctrina comienza con el Confiteor (f. × ft.) y en seguida vienen los cuarenta sermones. [1]

1. *Sermón primero sobre el primer artículo de la divinidad* (ff. X-XIII). Necesidad del bautismo y de la fe para salvarse. "Amados y muy queridos hijos míos, sabed y tened por cierto que nosotros los religiosos os amamos de todo nuestro corazón y voluntad. Y por este amor que os tenemos y con que os amamos venimos por muy grandes trabajos de muy lejos tierras pasando muy grandes mares con muchas tempestades y peligros de muerte por veniros a ver aquí a vuestras tierras…" (f. XI). Inestimable valor de la fe cristiana que conduce a los gozos eternos e inefables del Paraíso. Hasta aquí todos los indios han ido al infierno, donde se padecen eternos tormentos sin fin, y adonde irán

cuantos rehusaren aceptar la fe católica, o no guardaren los mandamientos de Dios.

2. *Primer artículo de la divinidad* (sigue) (ff. XIII-XVIII). Dios, creador de todos los hombres, hechos para conocerle y amarle. Inmortalidad del alma. Vida del alma cristiana con Dios en el Paraíso. Se llega a esta dicha solamente por la fe sincera y la fidelidad en la guarda de los mandamientos. En seguida comienza la exposición de la fe católica propiamente dicha: un solo Dios todopoderoso, espíritu puro, invisible, incorpóreo e inmortal, belleza ideal y fuente de toda belleza.

3. *Primer artículo de la divinidad* (fin) (ff. XVIII-XXI). Dios conoce todas las cosas y es la suma bondad. La Providencia. Dios no nos pide más que el respeto y el amor. No quiere sacrificios sangrientos. Indignidad e impotencia de los viejos ídolos. Dios está en todas partes; su poder se extiende a todo.

4. *2º, 3º, 4º y 5º artículos de la divinidad* (ff. XXI-XXV). Los misterios. La Santísima Trinidad. Dios creador de todos los seres, materiales, inmateriales y mixtos. Los seres inmateriales: ángeles buenos y malos. Al principio: "Decidme, amados hijos, ¿podréis poner en vuestra mano toda la tierra o toda la mar? No será posible. Mas un poco de tierra o de agua, podréis poner, porque vuestra mano es pequeña y la tierra y la mar es muy grande. Empero, si vuestra mano fuera tan grande como la tierra, o como el mar, muy bien pudiera caber. De esta manera pongo comparación al vuestro entendimiento, que no es grande, sino muy pequeño. Y el poder de Dios nuestro Señor es muy grande, y, por lo tanto, nosotros no podemos comprender cómo hace sus maravillas…" (f. XXI).

5. *5º artículo de la divinidad* (sigue) (ff. XXV-XXIX). Los seres mixtos; hombres y mujeres. El Paraíso terrenal. Adán y Eva, primer hombre y primera mujer. Alma y cuerpo.

6. *5º artículo de la divinidad* (sigue) (ff. XXIX-XXXIII). Inmortalidad y espiritualidad del alma humana. La inocencia y la felicidad originales. Larga plática de Dios a Adán y Eva: prohibición de comer el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal.

7. *5º artículo de la divinidad* (sigue) (ff. XXXIII-XXXVII). La tentación y la caída. Pecado original.

8. *5º artículo de la divinidad* (sigue) (ff. XXXVII-XLI). Lucifer, cabeza de los demonios. Los ángeles custodios. Los demonios. Los antiguos ídolos eran demonios.

9. *5º artículo de la divinidad* (fin), *6º y 7º artículos* (ff. XLI-XLV). Debemos aborrecer a los demonios y amar a Dios. Pecado, penitencia, confesión. Castigos y premios. Fin del mundo. Brevedad de las cosas humanas.

10. *7º artículo de la divinidad* (fin) (ff. XLV-XLIX). Resurrección de los cuerpos. El cuerpo glorioso. Juicio final. Resumen de las proposiciones vistas hasta aquí.

11. *Sermón once, sobre el primer artículo de la humanidad* (e. d. "Dios en cuanto hombre") (ff. XLV-LIV). Encarnación, Redención. Virginidad de María.

12. *2º artículo de la humanidad* (ff. LIV-LVIII). Virginidad de María (sigue). Natividad de Jesucristo, Epifanía, Presentación en el Templo; bautismo.

13. *3er. artículo de la humanidad* (ff. LVIII-LXIII). Vida, pasión y muerte de *Jesucristo*.

14. *4º artículo de la humanidad* (ff. LXIII-LXVII). Descendimiento a los infiernos; redención de los patriarcas del Antiguo Testamento.

15. *5º artículo de la humanidad* (ff. LXVII-LXXII). Resurrección, apariciones a los apóstoles y a los discípulos.

16. *6º artículo de la humanidad* (ff. LXXII-LXXVII). Ascensión, a los cuarenta días de la Resurrección.

17. *7º artículo de la humanidad* (ff. LXXVII-LXXX). Juicio final; en él serán juzgados grandes y chicos, sin que nadie escape: serán revelados los pecados y las buenas obras de todos los hombres. Resumen de los artículos referentes a la humanidad de Jesucristo.

18. *Los mandamientos de Dios* (ff. LXXX-LXXXII). Amar y adorar a Dios, que es uno solo y no a los ídolos, ni sacrificar a éstos (primer mandamiento). No tomar en falso, o por ligereza el nombre de Dios (segundo mandamiento). Guardar el domingo y las fiestas (tercer mandamiento).

19. *Los mandamientos de Dios* (sigue) (ff. LXXXIII-LXXXVI). Respetar y obedecer a sus padres (cuarto mandamiento); no matar ni desear mal a nadie (quinto mandamiento); castidad, el acto carnal es solamente lícito dentro del matrimonio legítimo, etcétera. Pecado *contra naturam* (sexto mandamiento); el robo en todas sus formas (séptimo mandamiento).

20. *Los mandamientos de Dios* (fin) (ff. LXXXVII-XC). Mentira, falso testimonio, calumnia, maledicencia (octavo mandamiento). Adulterio, de hecho o de deseo (noveno mandamiento). No desear bienes ajenos (décimo mandamiento). Resumen; observaciones generales. En estos tres sermones se insiste mucho en los pecados de intención.

21. *Sacramentos* (ff. XC-XCIII). Sacramentos, en general. Los siete sacramentos. Bautismo: su necesidad para salvarse.

22. *Sacramentos* (sigue) (ff. XCIII-XCVI). Bautismo (fin); confirmación.

23. *Sacramentos* (sigue) (ff. XCVI-C). Penitencia; 1º, examen; 2º, contrición; 3º, propósito; 4º, confesión: decir todos los pecados sin temor; 5º penitencia.

24. *Sacramentos* (sigue) (ff. C-CIII). Eucaristía; institución, transustanciación; consagración.

25. *Sacramentos* (sigue) (ff. CIII-CVI). Eucaristía, consagración (sigue). La eucaristía no es contra la unidad de Dios. Condiciones necesarias para recibir dignamente este sacramento.

26. *Sacramentos* (sigue) (ff. CVI-CX). Eucaristía (fin). Extremaunción, orden, matrimonio.

27. *Sacramentos* (fin) (ff. CX-CXIII). Matrimonio (fin); grados de consanguinidad. Ayuno y abstinencia; condiciones especiales y menos severas para los indios.

28. *Sermón xxviii, de las obras de misericordia* (ff. CXIII-CXVI). Obras de misericordia corporales; dar de comer al hambriento, beber al sediento, vestir al desnudo, dar posada al viajero, cuidar a los enfermos, rescatar a los cautivos, esclavos y prisioneros; sepultar a los muertos.

29. *Obras de misericordia* (fin) (ff. CXVI-CXIX). Obras de misericordia espirituales: enseñar a los que no saben, aconsejar al extraviado, corregir al pecador, consolar al afligido, perdonar las ofensas, sufrir las injurias con paciencia, orar por vivos y muertos.

30. *Sermón xxx, que trata de las ánimas y de los lugares del infierno* (ff. CXIX-CXXII). Purgatorio y limbo. Seno de Abraham.

31. *Sermón xxxi, de cómo se ha de guardar la virginidad* (ff. CXXII-CXXV). Cuán grata es a Dios. El martirio.

32. *Sermón xxxii, de la unidad de la Iglesia católica y del Sumo Pontífice y de la excomunión* (ff. CXXV-CXXVIII).

33. *Sermón xxxiii, de la significación de la cruz* (ff. CXXVIII-CXXXII).

34. *Sermón xxxiv, para los que son nuevamente bautizados* (ff. CXXXII-CXXXV). Lo que debe ser la vida cristiana.

35. *Lo mismo* que el anterior (ff. CXXXV-CXXXVIII).

36. *De la creación del mundo* (ff. CXXXVIII-CXLI).

37. *Lo mismo* que el anterior (ff. CXLI-CXLVI).

38. *Los siete pecados mortales* (ff. CXLVII-CXLIX). Soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, pereza, envidia.

39. *La oración dominical* (ff. CXLIX-CLII). Texto y explicación.

40. *El avemaría y la salve* (ff. CLII-CLVI).

[1] En las citas castellanas he modificado la grafía de acuerdo con el uso corriente. Quien desee el texto tal como se halla en el libro descrito, acuda al autor en su original, p. 353 y *ss*. [T.]

MEMENTO CRONOLÓGICO

GOBIERNO CIVIL

1523-1526: Hernán Cortés, gobernador y capitán general.
1528-1530: Primera Audiencia. Preside Nuño de Guzmán.
1531-1535: Segunda Audiencia. Preside Sebastián Ramírez de Fuenleal.
1535-1550: Primer virrey, Antonio de Mendoza.
1550-1564: Segundo virrey, Luis de Velasco.
1566-1568: Tercer virrey, Gastón de Peralta, marqués de Falces.
1568-1580: Cuarto virrey, Martín Enríquez de Almansa.

IGLESIA

México

1528-1548: Fray Juan de Zumárraga, obispo y arzobispo, franciscano.
1554-1572: Fray Alonso de Montúfar, dominico.

Michoacán

1538-1565: Vasco de Quiroga.
1567-1572: Antonio Ruiz Morales.

Tlaxcala-Puebla

1526-1542: Fray Julián Garcés, dominico.
1546-1558: Fray Martín de Hojacastro, franciscano.
1563-1570: Fernando de Villagómez.

Antequera (Oaxaca)

1535-1555: Juan López de Zárate.

1559-1579: Fray Bernardo de Alburquerque, dominico.

Nueva Galicia (Guadalajara)

1548-1552: Pedro Gómez Maraver.
1559-1569: Fray Pedro de Ayala, franciscano.
1571-1576: Francisco de Mendiola.

OBRAS CITADAS

Acosta, José de, S.J., *Historia natural y moral de las Indias*, 2 vols. Madrid, 1894. [México, Fondo de Cultura Económica, primera reimpresión, 1979.]

Alamán, Lucas, *Disertaciones sobre la historia de México*, tomos I y II México, 1899-1900.

Allier, Raoul, *Le non-civilisé et nous*. París, 1927.

—, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, 2 vols. París, 1925.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras históricas,* 2 vols., Chavero (ed.), México, 1891-1892. [Nueva edición de Edmundo O'Gorman, 2 vols. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1977 (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 4).]

Andrade, Vicente de P., "Disquisición histórica sobre la muerte de los frailes Juan de Tecto y Juan de Aora", en *Actas de la XI Reunión del Congreso Internacional de Americanistas*. México, 1895 y 1897, pp. 214-220.

—, "Idolatrías y supersticiones de los indios", en *Reseña de la Segunda Sesión del XVII Congreso Internacional de Americanistas*. México, 1912, pp. 287-294.

—, *Primer estudio sobre los conquistadores espirituales de la Nueva España (1519-1531)*. México, 1896.

Ángel, Miguel, O.M. Cap. "La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronements de Charles-Quint", en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, XXVI. Madrid, 1912, pp. 157-214.

Anónimo, *La lucha de los católicos mexicanos*. Tarragona, 1927.

—, "La méthode des villages chrétiens", en *Revue Missionaire de Jésuites belges*. Lovaina, marzo de 1930, pp. 131-133.

Araya, Juan de, O.P., "Historia del convento de San Esteban de Salamanca, Segunda Parte", en Cuervo, *Historiadores*, II, pp. 5-444. *Vid*. Cuervo, Justo.

Arens, Bernard, S.J., *Manuel des Missions Catholiques*. Lovaina, 1925.

Arlegui, José, O.F.M., *Crónica de la Provincia de N.S.P.S. Francisco de Zacatecas*. México, 1737. Reimp., México, 1851.

Atlee, B. Ayres, *Mexican Architecture*. Nueva York, 1926.

Aubin, J.M.A., *Mémoires sur la peinture didactique et récriture figurative des anciens Mexicaines*. París, 1885.

Aviat, Paul, "'Primitifs' et civilisés", en *Bulletin des Missions*. Brujas, marzo-abril de 1929, pp. 356-368.

Azevedo, João Lucio de, *Os Jesuitas no Grão Pará*, 2a. ed. Coimbra, 1930.

Babelon, Jean, *La vie de Fernand Cortés*, 4a. ed. París, 1928.

Barbado de la Torre, Manuel, O.F.M., *Compendio histórico Lego seraphico. Fundación de la Orden de Menores*, etc. Madrid, 1745.

Basalenque, Diego, O.S.A., *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán, del Orden de N. P. San Agustín*. México, 1673. Reimp. 3 vols. La Voz

de México. México, 1886.
Bataillon, Marcel, "Chanson pieuse et poésie de dévotion, Fr. Ambrosio Montesino", en *Bulletin Hispanique*. Burdeos, julio-septiembre de 1925, pp. 228-238.
—, "Erasme au Mexique", en *Deuxième Congrès National des Sciences Historiques*, Argel, 14-16 de abril de 1930. Argel, 1932, pp. 31-44.
—, [*Erasmo y España*, 2 vols. México, Fondo de Cultura Económica, 1950.]
—, "Honneur et Inquisition, Michel Servet poursuivi par l'Inquisition espagnole", en *Bulletin Hispanique*. Burdeos, enero-marzo de 1925, pp. 5-17.
Baudin, Louis, *L'empire socialiste des Inka*. París, 1928. [7a. ed. Madrid, Rodas, 1972 (Col. de bolsillo. Selección Zig-Zag, 36).]
Bautista, Juan, O.F.M., *Confessionario en lengva mexicana y castellana*. México, 1599.
—, Advertencias para los Confessores de los Naturales… Primera parte. México, 1600.
Bayle, Constantino, S.J., "España y el clero indígena de América", en *Razón y Fe*. Madrid, 10 de febrero de 1931, pp. 213-225 y 25 de marzo de 1931, pp. 521-535.
—, Santa María de Indias. Madrid, 1928.
Beaumont, Pablo de la Purísima Concepción, O.F.M., *Crónica de la Provincia de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán de la Regular Observancia de N. P. San Francisco*, 5 vols. México, 1873-1874. (Biblioteca Histórica Iberia, tomos XV-XIX.) [3 vols. México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, 1932.]
Belausteguigoitia, R. de, *México de cerca*, Madrid, 1930.
Benavente, *vid*. Motolinía.
Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 6a. ed. París, 1932.
Bernard, Augustin, "La Algérie et la Tunisie", en *L'Afrique du Nord*. París, 1913, pp. 5-23.
Beuchat, Henri, *Manuel d'Archéologie Americaine*. París, 1912.
Blanco Fombona, Horacio, *Panoramas mejicanos*. Madrid, 1929.
Boban, Eugène, *Documents pour servir a l'histoire du Mexique*, II. París, 1891.
Bontemps, R. P., S.J., "La réhabilitation du noir", en *L'âme des peuples a évangeliser (vid. infra)*, pp. 18-23.
Bosque, Carlos, *Compendio de historia americana y argentina*. Buenos Aires [1925].
Braden, Charles S., *Religious Aspects of the Conquest of Mexico*. Durham, C.N., 1930.
Brou, Alexandre, S.J., *Saint François Xavier*, 2a. ed. 2 vols. París, 1922.
—, Saint François Xavier, Conditions et méthodes de son apostolat. Brujas, 1925.
—, "Les statistiques dans les anciennes missions", en *Revue d'Histoire des Missions*. París, septiembre de 1929, pp. 361-384.
Brouillard, René, "Piété catholique et superstition", en *Études*. París, 20 de octubre de 1932, pp. 192-206.
Brunschvieg, Leon, "Nouvelles études sur l'âme primitive", en *Revue de Deux Mondes*. París, 19 de julio de 1932, pp. 172-202.
Burgoa, Francisco de, O.P., *Geográfica Descripción de la Parte Septentrional, del Polo Ártico de la América y Nueva Iglesia de las Indias Occidentales y sitio*

astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera Valle de Oaxaca… México, 1674. [*Publicaciones del Archivo General de la Nación*, 2 vols., México, 1934.]

—, *Palestra Historial de virtudes, y exemplares apostólicos. Fundada del zelo de insignes Héroes de la Sagrada Orden de Predicadores en este Nuevo Mundo de la América de las Indias Occidentales*. México, 1674. [*Publicaciones del Archivo General de la Nación*. México, 1934.]

Byrd Simpson, Lesley, *The encomienda in New Spain*. Berkeley, California, University of California Press, 1929.

Calancha, Antonio de la, O.S.A., *Coronica moralizada del Orden de San Avgvstin en el Perv*. Barcelona, 1638.

Calderón de la Barca, Marquesa de, *La vida en México*, trad. esp. Enrique Martínez Sobral, vol. I. México, 1920. [Traducción y prólogo de Felipe Teixidor, México, Porrúa, 1967 (Col. Sepan cuantos…, 74).]

Campos, Rubén M., *El folklore y la música mexicana*. México, 1928.

Capitán, Dr., y Henri Lorin, *Le travail en Amérique avant et après Colomb*. París, 1914.

Carreño, Alberto María, *Fray Miguel de Guevara y el célebre soneto castellano "No me mueve, mi Dios, para quererte"*. México, 1915.

—, "La imprenta y la Inquisición en el siglo XVI", en *Estudios eruditos in memoriam de Adolfo Bonilla y San Martín*, I. Madrid, 1927, pp. 91-114.

Cartas de Indias. Madrid, 1877.

Cartilla para enseñar a leer a los niños. Con la doctrina Christiana que se canta… Pamplona, 1606.

Casas, Bartolomé de las, O.P., *Apologética historia de las Indias*. Madrid, Serrano y Sanz, 1909. [Ed. preparada por Edmundo O'Gorman, con un estudio preliminar y un índice de materias, 3a. ed., 2 vols. México, UNAM, 1967.]

Castries, Henry de, *Les Sources Inédites de l'Histoire du Maroc*, 1a. serie. *Espagne*, I París, Madrid, 1921.

Cervantes de Salazar, Francisco, *Crónica de la Nueva España*. Madrid, 1914. [Ed. de Manuel Magallón, Estudio preliminar e índices por Agustín Millares Carlo, 2 vols. Madrid, Atlas, 1971. (Biblioteca de Autores Españoles, 244-245).]

Charles, Pierre, S.J., *Les Dossiers de l'Action missionaire*. Lovaina [1927 y sig.].

—, "Le théatre missionnaire", en *Après la conversion (vid. infra)*, pp. 181-191.

Chavero, Alfredo, "Colegio de Tlatelolco", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Madrid, XI, 1902, pp. 517-529 (reproducido en *Obras* I, páginas 286-308).

—, *Sahagún*. México, 1877 (reproducido en *Obras* I. México, 1904, pp. 79-140).

—, *Vega*, en *Obras* I, pp. 217-230.

Chevalier, Michel, *Le Mexique ancien et moderne*, 2a. ed. París, 1864.

Civezza, Marcelino da, O.F.M., *Saggio di Bibliografía... Sanfrancescana*. Prato, 1879.

Colección de documentos inéditos para la historia de Iberoamérica, I, S. Montoto (comp.). Madrid [1927].

Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, sacados en su mayor parte del Real Archivo de Indias, 42 vols. Madrid, 1864 y sig.
Cortés, Antonio, y Genaro García, *Álbum. Arquitectura en México, Iglesia de Santo Domingo en la ciudad de Oaxaca y capilla de Santo Cristo en Tlacolula estado de Oaxaca*. México, 1924.
Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, Dantín Cereceda (comp.), 2 vols. Madrid, 1922. [México, Porrúa, 1963 (Biblioteca Porrúa, 2).]
Cossío Jr., José L., "Tzintzuntzan", en *Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística*, tomo 42, núm. 4, julio de 1930, pp. 297-307.
Crokaert, Jacques, *La Méditerranée américaine*. París, 1927.
Crusenius, Nicolás, O.S.A., *Monasticon Avgvstinianvm*. Munich, 1623.
Cruz, Juan de la, O.P., *Coronica de la Orden de Predicadores*. Lisboa, 1567.
Cuervo, Justo, O.P., *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*. Tomos I y II, Salamanca, 1914 y tomo III, Salamanca, 1916.
Cuevas, Mariano, S.J., *Álbum Histórico Guadalupano del IV Centenario*. México, 1930.
—, *Cartas y otros documentos de Hernán Cortés*. Sevilla, 1915.
—, *Documentos inéditos del siglo xvi para la historia de México*. México, 1914. [2a. ed. México, Porrúa, 1975. (Biblioteca Porrúa, 62).]
—, *Historia de la Iglesia en México*, tomo I, 1a. ed., Tlalpan, D.F., 1921, tomo II, 1a. ed., *ibid.*, 1922; tomo III, 3a. ed., El Paso, Texas, 1928; tomo IV, 3a. ed., El Paso, 1928. [4a. ed. 5 vols. México, Cervantes, 1942.]
Dahlmann, J., S.J., *El estudio de las lenguas y las misiones*, trad. esp. de Jerónimo Rojas, S.J. Madrid, 1893.
Dávila Padilla, Agustín, O.P., *Historia de la Fvndación y discurso de la Prouincia de Santiago de Mexico, de la Orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*. Madrid, 1596 [3a. ed., Prólogo de Agustín Millares Carlo. México, Academia Literaria, 1955.]
Daza, Antonio, O.F.M., *Cvarta Parte de la Chronica General de Nuestro Padre San Francisco y de su Apostólica Orden*. Valladolid, 1611.
Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos. México, 1897.
Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Carlos Pereyra (ed.), 2 vols. Madrid, 1928. [Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, 12a. ed. México, Porrúa, 1980 (Col. Sepan cuantos…, 5).]
Díaz Molleda, Eloy, *Escritores españoles del siglo x al xvi*. Madrid, 1929.
Diez Barroso, Francisco, *El arte en Nueva España*. México, 1921.
Diez de Sollano, Carlos, "Las fiestas de San Miguel", en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*. México, septiembre-octubre de 1927, pp. 213-227.
Diguet, Leon, "Contribution a l'ethnographie précolombiene du Mexique, Le Chimalhuacan et ses populations avant la conquête espagnole", en *Journal de la*

Société des Americanistes. París, 1903, pp. 1-8.
—, "Contribution a l'étude géographique du Mexique précolombien, Le Mixtécapan", en J.S.A. París, 1906, pp. 15-43.
Dirks, Servais, O.F.M., *Histoire littéraire et bibliographique des Frères Mineurs de Saint François en Belgique et dans les Pays-Bas*. Amberes [1885?].
Disposiciones complementarias de las Leyes de Indias, vol. I. Madrid, 1930.
Domínguez Assiayn, Salvador, "Filosofía de los antiguos mexicanos", en *Contemporáneos*, México, nov.-dic. de 1931, pp. 209-225.
Dubois, Henri, S.J., "Les catéchistes", en *Autour du problème de l'adaptation*, pp. 75-86.
Dudon, Paul, S.J., "L'Evangelisation du Mexique au XVIe siècle", en *Revue de Histoire des Missions*, 1º de junio de 1929, pp. 161-194.
Dufonteny, G., C.S.S.R., "Les griefs des indigènes au sujet de l'apostolat", en *Autour du probleme de l'adaptation*, pp. 11-13.
—, "La Méthode d'Evangelisation chez les Non-Civilisés", en *Bulletin des Missions*. Nov.-dic. 1927, pp. 365-375 y nov.-dic., 1929, pp. 518-532.
Durán, Diego, O.P., *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme, 2* vols. México, 1867 y 1880. [Ángel Ma. Garibay K. (ed.). México, Porrúa, 1967 (Biblioteca Porrúa, 36 y 37).]
Dyer, Lois K., "History of the Cabildo of Mexico City, 1524-1534", en *The Louisiana Historical Quarterly*, vol. 6, núm. 3. Nueva Orleans, julio de 1923, pp. 395-477.
Echard, *vid*. Quetif.
Escobar, Matías de, O.S.A., *Americana Thebaida, Vitas patrum de los religiosos hermitaños de N. P. San Agustín de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Mechoacán*. 1a. ed. Morelia, 1890; 2a. ed. México, 1924.
Esquivel Obregón, Toribio, *Influencia de España y los Estados Unidos sobre México*. Madrid, 1918.
Estella, Gumersindo, O.M., Cap., "Situación canónica de las antiguas misiones de América", en *Semana de Misiología de Barcelona*, II. Barcelona, 1930, pp. 103-114 (Bibliotheca Hispana Missionum, tomos I y II).
F.[r] F.[rancisco] F.[rejes], *Memoria histórica de los sucesos más notables de la conquista particular de Jalisco por los Españoles*, reimp. Guadalajara, 1879.
Fabié, A.M., "Nueva colección de documentos para la historia de México", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XVII, 1890, pp. 5-84.
Félix, R. P., O.M. Cap., "Les colonies agricoles et les conversions", en *Les conversions*, pp. 151-159.
Fernández, Alonso, O.P., *Concertatio Praedicatoria*, Salamanca, 1618.
—, "Historia del Insigne Convento de San Esteban de Salamanca", en Cuervo, *Historiadores*, I, pp. 1-344. *Vid*. Cuervo.
—, *Historia eclesiástica de nuestros tiempos*. Toledo, 1611.
Fernández, Salvador, "Los colegios y la cultura en Nueva España", en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, VII. Guatemala, páginas 18-28.

Fernández del Castillo, Francisco, "Aclaraciones históricas, Fray Alonso de Molina", en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, III, 4a. época. México, 1925, pp. 344-352.
—, "Fray Agustín Dávila Padilla, Arzobispo de Santo Domingo", en *Anales del Museo…*, III, 4a. época. México, 1925, pp. 448-453.
Fernández del Castillo, F., "Fray Antonio de Remesal", en *Boletín de la Biblioteca Nacional*, vol. XII, núm. 9. México, julio-diciembre de 1920, pp. 151-173.
Fernández del Castillo, Francisco, Rafael García Granados, Luis MacGregor y Lauro E. Rosell, *México y la Guadalupana*. México, 1931.
Fernández Duro, C, *Colección biográfico-bibliográfica de noticias referentes a la Provincia de Zamora*. Madrid, 1891.
Florencia, Francisco de, S.J., *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas en él Reyno de la Nueva España.* Cádiz [1690].
Flores, Francisco, *Historia de la medicina en México*, II. México, 1886.
Focher, Juan, O.F.M., *Itinerarium Catholicvm profisciscentium, ad infideles couertendos*. Sevilla, 1574.
Franco, Alonso, O.P., *Segunda parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México, Orden de Predicadores en la Nueva España*. Secundino Martínez (ed.). México, 1900.
Frazer, James G., *Le bouc émissaire*, trad. Sayn. París, 1925.
—, *Le rameau d'or*, trad. Stiébel et Toutain, II. París, 1908. [Traducción al español, 6ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1979.]
Frejes, Francisco, O.F.M., *Historia breve de la conquista de los Estados Independientes del Imperio Mexicano*. Guadalajara, 1878.
Frieredici, Georg, *Hilfswörterbuch für den Amerikanisten*. Halle, 1926.
Galindo, Miguel, "Colima en el espacio, en el tiempo y en la vida", en *Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística*, 42. 1929, pp. 225-276.
Gamio, Manuel, *Forjando patria (Pro nacionalismo)*. México, 1916. [2a. ed., Prólogo de Justino Fernández. México, Porrúa, 1960.]
—, *Mexican Immigration to the United States. A Study of Human Migration and Adjustment*. The University of Chicago, 1926.
Gamio, Manuel, y colaboradores, *La población del Valle de Teotihuacán. El medio en que se ha desarrollado. Su evolución étnica y social, etc.,* 2 tomos, 3 vols. México, 1922. [Ed. facsimilar, 5 vols. México, Instituto Nacional Indigenista, 1980.]
Gamio, Manuel, y José Vasconcelos, *Aspects of Mexican Civilization*. Chicago, The University of Chicago Press, 1926.
Gandía, Enrique de, *Historia crítica de los mitos de la conquista americana*. Buenos Aires-Madrid, 1929.
García, Esteban, O.S.A., *Crónica de la Provincia Agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México, Libro Quinto*. Gregorio de Santiago (ed.). Madrid, 1918.
García, Genaro, *El Clero de México durante la dominación española según el archivo inédito arquiepiscopal metropolitano*. México, 1907 (Documentos inéditos o muy

raros para la historia de México, tomo XV), *vid*. también Cortés.
García, Gregorio, O.P., *Predicación del Evangelio en el Nuevo Mundo, viuiendo los Apóstoles*. Baeza, 1625.
García Granados, Rafael, "Calpan", en *Universidad de México*. México, marzo de 1931, pp. 37-74.
—, "Simulacros de misas", en *Excélsior*. México, 8 de diciembre de 1931.
—, "Sobre las huellas pretéritas", en *Excélsior*. México, 15 de enero de 1932.
—, *vid*. también Fernández del Castillo.
García Icazbalceta, Joaquín, "Los agustinos en México", en *Opúsculos varios*, II, pp. 415-419.
—, *Bibliografía mexicana del siglo xvi*. México, 1886. [Nueva edición por Agustín Millares Carlo. México, Fondo de Cultura Económica, 1954.]
—, *Colección de documentos para la historia de México*, I. México, 1858.
—, "El colegio de niñas de México", en *Opúsculos varios*, II, pp. 427-434.
—, "La destrucción de antigüedades mexicanas", en *Opúsculos varios,* II. México, 1896, pp. 5-117.
—, "La Fiesta del Pendón en México", en *Opúsculos varios,* II, pp. 443-451.
—, "Fray Francisco Pareja", en *Biografías*, II, pp. 197-206.
—, *Fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo y Arzobispo de México*. México, 1881. [Edición de Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, 4 vols. México, Porrúa, 1947 (Col. de Escritores Mexicanos, 41-44).]
—, "Fray Juan Focher", en *Biografías*, II, pp. 247-285.
—, "La Iglesia y Convento de San Francisco de México", en *Opúsculos varios*, II, pp. 381-414.
—, "La industria de la seda en México", en *Opúsculos varios*, I, pp. 125, 161.
—, "La instrucción pública en México durante el siglo XVI", en *Opúsculos varios*, I, pp. 163-270.
—, "Introducción de la imprenta en México", en *Opúsculos varios*, I. México, 1896, pp. 1-64.
—, "El Lic. D. Matías de la Mota Padilla", en *Biografías*, II. México, 1897, pp. 91-108.
—, "Los médicos de México en el siglo XVI", en *Opúsculos varios*, I, pp. 65-124.
—, "Noticia de una obra en tarasco", en *Anales del Museo Michoacano*. Morelia, 1er. año, 1888, pp. 62-64.
—, *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, 5 vols. México, 1887-1892. [Reimpresiones más recientes: I: *Cartas de religiosos de Nueva España, 1539-1594*. México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941; II: *Códice franciscano. Siglo xvi*… México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941; III: *Pomar, "Relación de Tezcoco". Zurita, "Breve relación de los señores de la Nueva España". Varias relaciones antiguas (Siglo xvi)*. México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941; IV y V: *Códice Mendieta. Documentos franciscanos, Siglos xvi y xvii,* edición facsimilar, 2 vols. Guadalajara, Eduardo Aviña Levy Editor, 1971.]
—, "La Orden de Predicadores en México", en *Opúsculos varios,* II, páginas 369-380.

—, “Representaciones religiosas en México en el siglo xvi”, en *Opúsculos varios*, II, pp. 307-368.
—, “Un Creso del siglo XVI en México”, en *Opúsculos varios*, II, pp. 435-441.
García Méndez y Desgardin, Raquel, Los *cronistas religiosos del siglo xvi*. México, 1930.
García Muiños, Ramón, O.F.M., *Primicias religiosas de América*. Santiago de Compostela, 1894.
Génin, Auguste, “Notes d’archéologie mexicaine”, en JSA 1900, pp. 1-42.
Gillet, Louis, “L’art dans l’Amérique latine”, en André Michel, *Histoire de l’Art*, VIII, 3a. parte. París [1929], pp. 1019-1096.
Gómez de Orozco, Federico, “Dos escritores indígenas del siglo XVI”, en *Universidad de México*. Diciembre de 1930, pp. 126-130.
—, “Monasterios de la Orden de San Agustín en Nueva España en el siglo XVI”, en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*. Enero-febrero de 1927, páginas 40-54.
Gómez Zamora, Matías, O.P., *Regio Patronato español e indiano*. Madrid, 1897.
Gonzaga, Francesco, O.F.M., *De Origine Seraphicae Religionis Franciscanae*. Roma, 1587.
González Dávila, Gil, *Teatro Eclesiástico de la Primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*, I. Madrid, 1649.
González Obregón, Luis, “Don Francisco del Paso y Troncoso, sabio arqueólogo y lingüista mexicano”, en *Boletín de la Biblioteca Nacional*, XII, núm. 6. México, octubre-marzo, 1919, pp. 167-179.
—, *México viejo*. París-México, 1900. [México, Promexa, 1979 (Col. Clásicos de la Literatura Mexicana).]
—, *Los precursores de la independencia mexicana en el siglo xvi*. París-México, 1906.
González Peña, Carlos, *Historia de la literatura mexicana*. México, Porrúa, 1928.
González de la Puente, Juan, O.S.A., *Primera Parte de la Choronica Avgvstiniana de Mechoacán…* México, 1624. (*Colección de documentos inéditos y raros para la historia eclesiástica mexicana publicados por el limo. Sr. Obispo de Cuernavaca D. Francisco Plancarte y Navarrete*, I. Cuernavaca, 1907.)
Goyau, Georges, *Orientations catholiques*, 2a. ed. París, 1929.
Granados y Gálvez, Joseph Joaquín, *Tardes americanas*. México, 1778.
Grenade, Louis de, “Breve tratado en que se declara de la manera que se podrá proponer la Doctrina… a los nuevos fieles”, en *Obras de Fray Luis de Granada*, tomo IX. Madrid, Justo Cuervo (ed.), 1908.
Grijalva, Juan de, O.S.A., *Crónica de la Orden de N.P. San Augustin en las prouincias de la nueua españa en quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*. México, 1624. 2a. ed. México, 1924-1930.
Gruening, Ernest, “Pagan-Catholic Mexico”, en *The Nation*. Nueva York, 28 de enero de 1931.
Guadalupe, Andrés de, O.F.M., *Historia de la santa provincia de los Ángeles*. Madrid, 1662.

Harcourt, R. y M. d', *La musique des Incas et ses survivances*. París, 1925.
Harrisse, Henry, *Bibliotheca Americana Vetustissima*. Nueva York, 1866.
Hernáez, Francisco Javier, S.J., *Colección de Bulas, Breves y otros Documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas,* 2 vols. Bruselas, 1879.
Hernández, Pablo, S.J., *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, 2 vols. Barcelona, 1913.
Herrera, Antonio de, *Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas i tierra firme del mar Océano…*, 4 vols. Madrid, Guaranía, 1726-1730. [Ed. en 10 vols., Asunción del Paraguay, 1944-1947.]
Herrera, Tomás de, O.S.A., *Alphabetvm Avgvstinianvm, 2* vols. Madrid, 1644.
—, *Historia del Convento de San Agustín de Salamanca*. Madrid, 1652.
Hirshfield, Dorothy, "Los Pastores", en *Universidad de México*. México, diciembre de 1930, pp. 156-161.
Höltker, Georg, S.V.D., "Die Familie bei den Azteken in Altmexiko", en *Anthropos*. Viena, 1930, pp. 465-526.
Holzapfel, H., O.F.M., *Manuale historiae ordinis fratrum minorum*. Friburgo, 1909.
Humboldt, Alexander von, *Essai politique sur le royaume de la Nouvelle Espagne*, 2a. ed., 4 vols. París, 1825-1827. [Ed. con un estudio preliminar, cotejos y notas de Juan A. Ortega y Medina. México, Porrúa, 1966 (Col. Sepan cuantos…, 39).]
Huonder, Anton, S.J., *Der einheimische Klerus in den Heidenländern*. Friburgo, 1909.
—, *Zur Geschichte des Missionstheater*. Aix-la Chapelle, 1918.
Icaza, Francisco A., de, "Orígenes del teatro en México", en *Boletín de la Real Academia Española*, tomo II. Madrid, 1915, pp. 56-76.
Icazbalceta, *vid*. García Icazbalceta.
Iglesias de México, 1525-1925, vol. VI. México, 1927.
Iguíniz, Juan B., "Calendario Mexicano atribuido a Fray Bernardino de Sahagún", en *Boletín de la Biblioteca Nacional*, vol. XII, núm. 5. Abril-septiembre, 1920, pp. 189-221.
—, "La Crónica Miscelánea de la Provincia de Santiago de Jalisco", en *Boletín de la Biblioteca Nacional*, vol. XII, núm. 2. Agosto-octubre, 1917, pp. 57-65.
Información que el arzobispo de México D. Fray Alonso de Montúfar mandó practicar con motivo de un sermón que en la fiesta de la Natividad de Nuestra Señora, 8 de septiembre de 1556, predicó en la capilla de San José de Naturales del Convento de San Francisco de Méjico, su Provincial Fray Francisco de Bustamante acerca de la devoción y culto de Nuestra Señora de Guadalupe, 1a. ed., Madrid, 1888; 2a. ed., Madrid, 1891.
Instructiones que los Virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores, 2 vols. México, 1873.
Instructions aux missionnaires de la S. Congrégation de la Propagande, traducidas por un misionero de Scheut. Lovaina, s. f.
Izquierdo, Croselles, Joaquín, *Geografía de México*. Granada, s.f.
Jiménez de la Espada, M., "Tres cartas familiares de Fr. Juan de Zumárraga, primer

obispo y arzobispo de México, y contestación a otra que le dirige Fr. Marcos de Niza”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, VI, 1885, pp. 239-252.
Joyce, Thomas A., *Mexican Archaeology*. Londres, 1914.
Kenny, Michael, S.J., “La crise mexicaine”, trad. Larsimont, *Études religieuses*. Lieja, 25 de febrero de 1928.
Larrínaga, Juan de, O.F.M., “Fray Jerónimo de Mendieta, historiador de Nueva España (1525-1604)”, en *Archivo Iberoamericano*, I. Madrid, 1914, páginas 290-300 y 488-499; II, 1914, pp. 188-201 y 387-404; IV, 1915, páginas 341-373.
Latorre, Germán, *Relaciones geográficas de Indias*. Sevilla, 1920.
Laveille, E, S.J., *L’Évangile au centre de l’Afrique. Le P. Van Hencxthoven*. Lovaina, 1926.
Lecanuet, R.P., *L’Église de France sous la troisième République. La vie de l’Église sous Léon XIII*. París, 1930.
Leclerc, Ch., *Bibliotheca Americana. París*, 1867.
Lejeal, Léon, *Les Antiquités Mexicaines*. París, 1902 (Bibliothèque de bibliographies critiques publiée par la Société des Études Historiques).
Lemmens, Leonhard, O.F.M., *Geschichte der Franziskanermissionen*. Münster, 1929.
Léon, Achille, O.F.M., *Saint François d’Assise et son oeuvre*. París, 1928.
León, Nicolás, Fr. *Diego Valadés*, s.l, s.f.
—, “Fr. Maturino Gilberti y sus escritos inéditos”, en *Anales del Museo Michoacano,* 2o. año, 1889, pp. 126-138.
—, *Historia, geografía y estadística de la municipalidad de Quiroga en 1884*. Morelia, 1887.
—, *El Ilmo. Señor Don Vasco de Quiroga, Primer Obispo de Michoacán*. México [1903].
—, “Los popolocas”. México, 1905 (*Conferencias del Museo Nacional*, Sección de Etnología, 1).
—, “Los precursores de la literatura médica mexicana en los siglos XVI, XVII, XVIII y primer tercio del siglo XIX (hasta 1833)”, en *Gaceta Médica de México*, enero-abril de 1915 (X, núms. 1-4, pp. 3-94).
—, “Privilegio del pueblo-hospital de Santa Fe de la Laguna, en la provincia de Mechoacán”, en *Anales del Museo Michoacano*, 2o. año, 1889, páginas 179-182.
—, “La Relación de Michuacán”, en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, septiembre-octubre de 1927, pp. 191-213.
—, “Los Tarascos, Tercera parte, Etnografía postcortesiana y actual”, en *Anales del Museo Nacional de México*, 2a. época, III, 1906, pp. 298-479.
Leroy, Olivier, *La raison primitive*. París, 1927.
Levillier, Roberto, *Organización de la Iglesia y Órdenes religiosas en el Virreinato del Perú, en el siglo xvi, 2* vols. Madrid, 1919.
Lévy-Bruhl, Lucien, *L’âme primitive*. París, 1927.
—, Les fonctions mentals dans les sociétés inférieures, 5a. ed. París, 1922.
—, Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive. París, 1931.

Libros y libreros en el siglo xvi. México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, VI, 1914.
Lloyd Mecham, J., *Francisco de Ibarra and Nueva Vizcaya*. Durham, C.N., 1927.
Loayzaga, Manuel, *Historia de la milagrosissima imagen de Nuestra Señora de Ocotlán*. México, 1750.
Lombardo Toledano, Vicente, “Geografía de las lenguas de la Sierra de Puebla”, en *Universidad de México*. México, noviembre de 1931, pp. 14-96.
López, Atanasio, O.F.M, “Cuestionario histórico. ¿Escribió fray Toribio Motolinía una obra intitulada ‘Guerra de los indios de la Nueva España, o Historia de la Conquista de México’?”, en *Archivo Iberoamericano*, marzo-abril, 1925, pp. 221-227.
—, “Descripción de los manuscritos franciscanos existentes en la Biblioteca Provincial de Toledo”, extracto de *Archivo Iberoamericano*. Madrid, 1926.
—, “Los doce primeros apóstoles de México”, en *Semana de Misiología de Barcelona*, II. Barcelona, 1930, pp. 201-226.
—, “Fray Pedro Melgarejo”, en *El Eco Franciscano*, XXXIII, 1916, pp. 41-42.
—, “Fray Toribio de Motolinía”, en *El Eco Franciscano*. Santiago de Compostela. XXXII, 1915, pp. 713-717; XXXIII, 1916, pp. 14-18, y XXXIV, 1917, pp. 65-68.
—, “Fray Toribio Motolinía, misionero e historiador de México en el siglo XVI”, extracto de *Illuminare*, enero-febrero de 1931.
—, “Misiones o doctrina de Michoacán y Jalisco (México) en el siglo XVI, 1525-1585”, en *Archivo Iberoamericano*, noviembre-diciembre, 1922, pp. 341-425. Adiciones al anterior en *Archivo Iberoamericano*, marzo-abril, 1923, pp. 235-279.
—, “Obras del Padre fray Antonio Daza”, en *Archivo Iberoamericano*, septiembre-octubre, 1921, pp. 243-247, y julio-agosto, 1922, pp. 123-126.
—, “Los primeros franciscanos en México”, en *Archivo Iberoamericano*, XIII. Madrid, 1920, pp. 21-28.
—, “Los primeros franciscanos en México, Fray Martín de la Coruña”, en *Archivo Iberoamericano*, XIV, 1920, pp. 105-111.
—, “La ‘Relación de las ceremonias y ritos de la provincia de Mechuacán’. ¿Hase publicado íntegramente y se sabe quién es su autor?”, en *Archivo Iberoamericano*, XIII, pp. 262-271.
—, “Vida de fray Martín de Valencia escrita por su compañero fray Francisco Jiménez”, en *Archivo Iberoamericano*, julio-agosto, 1926, pp. 48-83.
López, Atanasio, y Lucio Ma. Núñez, O.F.M, “Descriptio codicum franciscalium. Bibliothecae Ecclesiae Primitialis Toletanae”, en *Archivo Iberoamericano*, julio-diciembre, 1919, pp. 390-409.
López R, Fortino, “Estudios sobre la vida de los indios. Los otomíes”, en *El sistema de escuelas rurales en México*. México, 1927, pp. 89-99.
López de Gómara, Francisco, *Conquista de México*. Madrid, 1892, pp. 295-455 (Biblioteca de Autores Españoles, tomo XXII, reimp. en la misma colección, Madrid, 1931). [Edición con una introducción y notas por don Joaquín Ramírez Cabañas, Pedro Robredo (ed.), 2 vols. México, 1943.]

López de Velasco, Juan, *Geografía y descripción universal de las Indias*, Madrid, Justo Zaragoza (ed.), 1894.
Lorenzana, Francisco Antonio, *Concilios Provinciales, Primero y Segundo, celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México, presididos por el Ilmo., y Rmo. Señor Don Fray Alonso de Montúfar, en los años de 1555 y 1565.* México, 1769.
Lorin, Henri, *vid*. Capitán, Dr.
Lotar, R.P., O.P., "Le déchet dans les conversions", en *Après la conversion*, pp. 14-27.
Lumholtz, Carl, *El México desconocido*, trad. Balbino Dávalos, 2 vols. Nueva York, 1904.
Maarschalkerweerd, Pancratius, O.F.M., "Uber die Akkomodation der Franziskanermissionäre an einheimischen Sprachen und Gebrauche in 16 Jahrhundert", en *Festschrift Schmidt*. Viena, 1928, pp. 904-907.
Mc Cutchen Mc Bride, Georg, *The land systems of Mexico*. Nueva York, 1923.
Mac Gregor, Luis, *vid*. Fernández del Castillo.
Mâle, Émile, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, 2a. ed. París, 1922.
Marcou, Philippe, "Le symbolisme su siège a dossier chez les Nahua", en JSA, 1924, pp. 93-98.
Marín Negueruela, Nicolás, *La verdad sobre Méjico*, 2a. ed. Barcelona, s.f. [Impreso en Santiago de Chile en 1928.]
Martínez Añíbarro y Rivas, Manuel, *Intento de un diccionario biográfico y bibliográfico de autores de la provincia de Burgos*. Madrid, 1890.
Martínez Vigil, Ramón, O.P., *La Orden de Predicadores, sus glorias, etc., seguidas del ensayo de una biblioteca de Dominicos españoles*. Madrid, 1884.
Matritensis, Franciscus, *Bullarium Fratrum Ordinis Minorum Sancti Francisci strictioris observantiae Discalceatorum*, I. Madrid, 1744.
Maza, Francisco de la, *Código de colonización y terrenos baldíos*. México, 1893.
Mazé, R.P., P.B., "Les cátechistes agents de la conversion dans le Vicariat du Nyassa", en *Les conversions*, pp. 171-184.
Medina, Baltasar de, O.F.M., *Chronica Dela S. Provincia de S. Diego de México de Religiosos Descalços de N. P. San Francisco de la Nueva España*. México, 1682.
Medina, José Toribio, *Biblioteca Hispano-Americana*. Santiago de Chile, 1898.
—, *La imprenta en México (1539-1821)*, I. Santiago de Chile, 1912.
Mena, Ramón y Rangel, Nicolás, *Churubusco-Huitzilopochco*. México, 1921.
Mendieta, Jerónimo, O.F.M., *Historia eclesiástica indiana*, J. García Icazbalceta (ed.). México, 1870. [Segunda edición facsimilar… México, Porrúa, 1971 (Biblioteca Porrúa, 46).]
Mendizábal, Miguel O. de, "La conquista y la independencia religiosa de los indígenas", en *Contemporáneos*, julio de 1928, pp. 149-199.
—, *Ensayos sobre las civilizaciones aborígenes americanas*. México, 1924.
—, *La evolución del noroeste de México*. México, 1930.
—, "*El lienzo de Jucutácato", su verdadera significación*. México, 1926.
—, "La poesía indígena y las canciones populares", en *Boletín del Museo Nacional*, II,

4a. época. México, 1923-1924, pp. 79-84.
—, “El santuario de Chalma”, en *Anales del Museo Nacional*, III, 4a. época. México, 1925, pp. 93-103.
Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Antología de poetas hispano-americanos*, I Madrid, 1893.
—, *Antología de poetas líricos castellanos*, VII. Madrid, s.f.
Mérimée, Henri, *L’art dramatique à Valencia*. Tolosa, 1913.
Métraux, Alfred, *La religion des Tupinambas*. París, 1928.
Mier, fray Servando Teresa de, *Memorias*. Madrid, s.f. (Biblioteca Ayacucho, tomo XVII).
Moles, Juan Bautista, O.F.M., *Memorial de la Provincia de San Gabriel de la Orden de los frayles Menores de Observancia*. Madrid, 1592.
Monasterio, Ignacio, O.S.A., “El Padre Maestro Basalenque, O.S.A.”, en *Archivo Agustiniano*. Madrid, junio, 1928, pp. 408-418.
Montalbán, Francisco Javier, S.J., *El Patronato español y la conquista de Filipinas*. Burgos [1930].
Montes de Oca, José G., “San Agustín Acolman”, en *Memorias de la Sociedad Científica Antonio Alzate*, tomo XLIX, 1928, pp. 139-190.
—, “Tlaxcala, la ciudad muerta”, en *Memorias y Revista de la Sociedad Científica Antonio Alzate*, tomo XLVII. México, 1927, pp. 161-205.
—, “La villa de Ocotlán”, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, tomo XLI, 1929, pp. 5-32.
Morcillo, Casimiro, “Apuntes de historia de la misiología en España”, en *Semana de Misiología de Barcelona*, II. Barcelona, 1930, pp. 23-47.
Morel-Fatio, Alfred, *Études sur l’Espagne*, 4a. serie. París, 1925.
Moreno, Manuel M., *La organización política y social de los aztecas*. México, 1931.
Mota y Escobar, Alonso de la, *Descripción Geographica de los Reynos de Galicia, Vizcaya y León*. J. Ramírez Cabañas (ed.), México, 1930.
Mota Padilla, Matías de la, *Historia de la conquista de la provincia de la Nueva Galicia*. México, 1870.
Motezuma, Diego Luis de, S.J, *Corona mexicana*, Lucas de la Torre (ed.). Madrid, 1914.
Motolinía (Toribio de Benavente), O.F.M, *Historia de los indios de la Nueva España*, Kingsborough (ed.), *Antiquities of Mexico,* tomo IX, Londres, 1848; j. García Icazbalceta (ed.), *Colección de documentos para la historia de México,* tomo I, México, 1858, pp. 1-249; *Colección de documentos para la historia de España* (ed.), tomo LIII, Madrid, 1869, pp. 297-474; Daniel Sánchez García, O.F.M. (ed.), Barcelona, 1914. [Salvador Chávez Hayhoe (ed.), México, 1941. Edmundo O’Gorman (ed.), México, Porrúa, 1979 (Colección Sepan cuantos…, 129).]
—, *Memoriales*, Luis García Pimentel (ed.). París, 1903. [Ed. preparada por Edmundo O’Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971 (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 2).]

Muñoz, Diego, O.F.M, "Descripción de la Provincia de los Apóstoles San Pedro y San Pablo en las Indias de la Nueva España", en *Archivo Iberoamericano*, noviembre-diciembre, 1922, pp. 383-425.

Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, Chavero (ed.). México, 1892.

Noguera, Eduardo, "Algunas características de la cerámica de México", en JSA, 1930, pp. 249-310.

Núñez, Lucio Ma, O.F.M. *vid*. López, Atanasio.

Núñez y Domínguez, José de J. " 'El Alabado' y las Alabanzas' ", en *Mexican Folkways*. México, diciembre-enero, 1927, pp. 12-22.

Nuttall, Zelia, "L'evêque Zumárraga et les idoles principales du grand temple de México", en JSA, 1911, pp. 153–171.

—, "El libro perdido de las Pláticas o Coloquios de los doce primeros misioneros de México, por fray Bernardino de Sahagún", en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, tomo I. Apéndice, 1927, pp. 101-154.

Obregón, Baltasar de, *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*, Mariano Cuevas (ed.). México, 1924.

Ojea, Hernando de, O.P., *Libro tercero de la historia religiosa de la provincia de México de la Orden de Santo Domingo*, Agreda y Sánchez (ed.). México, 1897.

Ordenanzas de gremios de la Nueva España, Genaro Estrada (ed.). México, 1921.

Orozco y Jiménez, Francisco, *Colección de documentos históricos inéditos o muy raros referentes al Arzobispado de Guadalajara*, I. Guadalajara, 1922.

Ortega, Angel, O.F.M., "Las primeras maestras y sus colegios-escuelas de niñas en México", en *Archivo Iberoamericano*, marzo-abril, 1929, pp. 259-276 y mayo-junio, pp. 365-387.

—, "Fray Juan de Paredes y la fundación de los hospitales de San Juan de Ulúa-Veracruz", en *Archivo Iberoamericano*, abril-junio de 1931, páginas 266-277.

Pamphile, Joseph, O.S.A., *Chronica Ordinis Fratrvm Eremitarvm Sancti Avgvstini*. Roma, 1581.

Pareja, Francisco de, mercedario, *Coronica de la provincia de la Visitación de Nuestra Señora de la Merced, Redención de cautivos de la Nueva España.* México, 1882.

Parras, Pedro Joseph, *Gobierno de los Regulares de la América,* 2 vols. Madrid, 1783.

Paso y Troncoso, Francisco del, *Adoración de los Reyes. Auto en lengua mexicana (anónimo)*. Florencia, 1900.

—, *Comedia de los Reyes escrita en mexicano a principios del siglo xvii (por Agustín de la Fuente)*. Florencia, 1902.

—, "Comédies en langue náhuatl", en *Congrès International des Américanistes*, XII Session. París, 1902, pp. 309-316.

—, *Destrucción de Jerusalem. Auto en lengua mexicana (anónimo) escrito con letra del siglo xvii*. Florencia, 1907.

—, *Papeles de Nueva España, Segunda serie, Geografía y estadística.* Tomo III, Madrid, 1905; tomo IV, Madrid, 1905; tomo V, Madrid, 1905; tomo VI, Madrid, 1906.

—, *Sacrificio de Isaac. Auto en lengua mexicana (anónimo) escrito en el año 1678*. Florencia, 1899.
Los Pastores. A Mexican Play of the Nativity, trad., introducción y notas de M.R. Cole. Boston y Nueva York, 1907 (Memoirs of the American Folklore Society, vol. IX, 1907).
Peñafiel, Antonio, *Cantares en idioma mexicano*. México, 1904.
Pereyra, Carlos, *Hernán Cortés*. Madrid, 1931.
—, *L'oeuvre de l'Espagne en Amérique*, trad. Baelen et Ricard. París, 1925.
Pérez, Pedro Nolasco, mercedario, *Religiosos de la Merced que pasaron a la América española*, Primera parte. Sevilla, 1923.
Pérez Arrilucea, Diego, O.S.A., "Los agustinos en México en el siglo XVI", en *La Ciudad de Dios*. Tomo XCIV, pp. 335-343; tomo XCV, pp. 5-16, 241-251; tomo XCVI, pp. 111-119; tomo XCVII, pp. 115-126; tomo XCVIII, páginas 265-276, 363-372; tomo XCIX, pp. 253-261.
—, "Trabajos apostólicos de los primeros misioneros agustinos en México", en *La Ciudad de Dios*, tomo XCII. El Escorial, pp. 298-310 y 420-428.
Pérez Bustamante, C., *Don Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España*. Santiago de Compostela, 1928.
Pérez Pastor, Cristóbal, *La imprenta en Medina del Campo*. Madrid, 1895.
Pérez Verdía, Luis, *Historia particular del estado de Jalisco*, I. Guadalajara, 1910.
Pettazzoni, Raffaele, *La confession des péchés*, Primera parte, vol. I. París, 1931.
—, "La confessione dei peccati nelle antiche religioni americane", en *Studi e materiali di storia delle religioni*, año II, vol. I, fase. 3 y 4. Roma, 1926, pp. 163-229.
—, *La confessione dei peccati*. Parte Prima, R. Monot (ed.). Bolonia, s.f.
Pimentel, Francisco, *Historia crítica de la poesía en México*. México, 1892.
Pinard de la Boullaye, Henri, S.J., *L'étude comparée des religions*, I, 3a. ed. París, 1929.
Pintura del Gobernador, Alcaldes y Regidores de México. Códice en jeroglíficos y en lengua castellana y azteca, existente en la Biblioteca del Excmo. Señor Duque de Osuna. Madrid, 1878.
Ponce, Alonso, O.F.M., *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre fray Alonso Ponce,* 2 vols. Madrid, 1873 (Colección de documentos inéditos para la historia de España, tomos LVII y LVIII).
Portillo, Sebastián de, O.S.A., *Chronica Espiritual Augustiniana*, 4 vols. Madrid, 1731-1732.
Pou y Martí, José Ma., O.F.M., "El libro perdido de las Pláticas o Coloquios de los doce primeros misioneros de México", en *Miscellanea Francesco Ehrle*, III. Roma, 1924, pp. 281-333.
Probst, J.H., *Caractère et origine des idées du Bienheureux Raymond Lulle*. Tolosa, 1912.
Proceso inquisitorial del cacique de Tezcoco. México, 1910 (Publicaciones del Archivo General y Público de la Nación, I).

Procesos de indios idólatras y hechiceros, México, 1912 (Publicaciones del Archivo General de la Nación, III).

Puga, Vasco de, *Cedulario (Prouisiones, Cédulas, Instrucciones de Su Magestad, Ordenanzas de Difuntos y Audiencia para la buena expedición de los negocios y administración de justicia y gouernacion de esta Nueva España, y para el buen tratamiento y conseruacion de los indios desde el año de 1525 hasta este presente de 63, México, 1563),* 2 vols. México, 1878-1879.

Quetif y Echard, O.P., *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, II, París, 1721.

Quintana, Jerónimo de, O.P., "Segunda parte de la historia del insigne convento de San Esteban de Salamanca", en Cuervo, *Historiadores*, III, pp. 5-500. *Vid.* Cuervo, Justo.

Rabasa, Emilio, *L'évolution historique du Mexique*, trad. Carlos Docteur. París, 1924.

Ramírez Cabañas, Joaquín, *Las relaciones entre México y el Vaticano*, 2a. ed. México, 1928.

Rangel, Nicolás, *vid*. Mena, Ramón.

Raynaud, G., "Le dieu aztec de la guerre", en *Revue del'Histoire des Religions*. París, XXXVIII, 1898, pp. 275-294, y XXXIX, 1899, pp. 18-59.

—, "Les nombres sacrés et les signes cruciformes dans la Moyenne Amérique Précolombienne", en *Revue de l'Histoire des Religions*, XLIV, 1901, páginas 235-261.

Rea, Alonso de la, O.F.M., *Chronica de la Orden de N. Seraphico P.S. Francisco, Prouincia de San Pedro y San Pablo de Mechuacán en la Nueva España*. México, 1643. 2a. ed., México, La Voz de México, 1882.

Rebolledo, Luis de, O.F.M., *Primera parte de la Chronica General de N. Seraphico P.S. Francisco y de su Apostólica Orden*. Sevilla, 1598.

Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias, 2a. ed., 4 vols. Madrid, 1756.

Redfield, Robert, *Tepoztlán, a Mexican Village. A Study of Folk Life*. Chicago, The University of Chicago Press, 1930.

Reichert, B.M, O.P., *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum,* IV. Roma, 1901.

"Relación de la provincia de Meztitlán", en *Boletín del Museo Nacional de México*, 1923-1924, pp. 109-120.

Relación de las ceremonias, ritos, población y gobierno de los indios de la provincia de Mechoacán, Florencio Janer (ed.). Madrid, 1869, pp. 7-293 (Colección de documentos inéditos para la historia de España, tomo LIII).

Relación de los obispados de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo xvi, Luis García Pimentel (ed.). París, 1904.

Remesal, Antonio de, O.P., *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gouernacion de Chiapa y Guatemala*. Madrid, 1620. [3a. ed. con prólogo de A. Batres Jáuregui, 4 vols. Guatemala, José de Pineda Ibarra, 1966 (Biblioteca de Cultura Popular "15 de septiembre", 91-94).]

Réville, Albert, *Les religions de Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*. París,

1885.
Ribadeneyra, Antonio Joachín de, *Manual Compendio de el Regio Patronato Indiano*. Madrid, 1755.
Ricard, Robert, "Les apparitions de Nôtre-Dame de Guadalupe, A propos d'un ouvrage récent", en *Revue d'Histoire des Missions*, 1º de junio, 1931, páginas 247-262.
—, "Le collège indigène de Santiago Tlatelolco au Mexique", en *Les élites en pays de mission*, pp. 83-89.
—, "Contribution a l'étude des fêtes de Moros y Cristianos au Mexique", en JSA, 1932, pp. 51-84.
—, "Documents pour l'histoire des Franciscaines au Mexique", en *Revue d'Histoire Franciscaine*. París, abril, 1924, pp. 216-235.
—, "Écoles Normales Rurales au Mexique", extracto de *Bulletin de l'Enseignement Public au Maroc*, abril, 1931.
—, *Études et documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal*. Lovaina, 1931.
—, "Fray Pedro Melgarejo", en *Bulletin Hispanique*, enero-marzo, 1924, páginas 68-69.
—, "La fresque des 'Douze Apôtres' du Mexique au couvent de Huejotzingo (Puebla)", en JSA, 1931, pp. 252-253.
—, "L' 'incorporation' de l'Indien par l'école au Mexique", en JSA, 1931, pp. 47-70 y 441-457.
—, "Martyrs mexicaines (1527 et 1529)", en *Bulletin Catholique International*. París, 1o. de febrero, 1929, pp. 80-88.
—, "Morisques et Indiens", en JSA, 1926, pp. 350-357.
—, "Note sur Fr. Pedro Melgarejo, évangélisateur du Mexique", en *Bulletin Hispanique*, julio-septiembre, 1923, pp. 253-256.
—, "Notes sur la biographie de Fr. Alonso de Montúfar, second archevêque de Mexico (1551-1572)", en *Bulletin Hispanique*, julio-septiembre, 1925, pp. 242-246.
—, "Notes sur les éditions et le manuscrit del a 'Historia de los Indios de la Nueva España' de Fray Toribio de Motolinía", en *Revue d'Histoire Franciscaine*, octubre, 1924, pp. 493-500.
—, "La période coloniale de l'histoire du Mexique, d'après les publications récentes", en *Revue Historique*. París, mayo-junio, 1932, pp. 604-614.
—, "Quelques publications récents sur le Mexique", en *Revue de l'Amérique latine*. París, agosto, 1931, pp. 163-168.
—, "Remarques sur l'Arte et le Vocabulista de Fr. Pedro de Alcalá", en *Mémorial Henri Basset*. París, 1928, II, pp. 229-236.
—, "Sur la politique des alliances dans la conquête du Mexique par Cortés", en JSA, 1925, pp. 245-260.
—, "Un document inédit sur les Augustins du Mexique en 1563", en JSA, 1926, pp. 21-49.
—, "Une lettre de Fr. Juan de Gaona a Charles-Quint", en *Revue d'Histoire*

Franciscaine, enero, 1926, pp. 119-121.
—, "Une procuration en faveur de Las Casas", en JSA, 1927, pp. 390-392.
Ríos, Arce, Francisco de los, O.P., *Puebla de los Ángeles y la Orden Dominicana,* 2 vols. Puebla, 1910.
Ripalda, Jerónimo de, S.J, *Doctrina Christiana*, Juan M. Sánchez (ed.). Madrid, 1909.
Ripoll, O.P., *Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum*. IV, Roma, 1732; VII, Roma, 1739.
Riva Palacio, Vicente, *Establecimiento* y *propagación del cristianismo en Nueva España*. México, 1892.
—, *México a través de los siglos*, II. Barcelona, s.f. [Ed. en 5 vols.] México, G.S. López, 1940.
Rivera, Agustín, *Entretenimientos de un enfermo. Notas de Agustín Rivera al artículo de un ex-estudiante sobre la enseñanza de los idiomas indios*. Lagos, 1891.
Rivera, Ricardo, *La heterogeneidad étnica y espiritual de México*, 2a. ed. México, 1931.
Rivet, Paul, "Le christianisme et les Indiens de l'Equateur", en *L'Anthropologie*. París, 1906, pp. 81-101.
—, "L'extension du kicua dans le bassin du haut Napo", en JSA, 1928, p. 392.
—, "Langues américaines", en A. Meillet y M. Cohen, *Les langues du Monde*. París, 1924, pp. 597-712.
Robelo, Cecilio A, "Dios, ¿Qué idea tenían de Él los antiguos mexicanos?", en *Reseña de la Segunda sesión del XVII Congreso Internacional de Americanistas (México, 1910)*. México, 1912, pp. 251-286.
Rodens, V., P.B., "Les catéchistes dans les missions", en *Bulletin des Missions*, junio, 1930, pp. 96-104.
—, "Les catéchuménats", en *Bulletin des Missions*, noviembre-diciembre, 1929, pp. 511-517.
Román y Zamora, Jerónimo, O.S.A., *Chronica de la Orden de los Ermitaños de Santo Augustin*. Salamanca, 1569.
—, *Repúblicas de Indias*, 2 vols. Madrid, 1897 (Colección de libros raros o curiosos que tratan de América, XIV y XV).
Romero de Terreros, Manuel, "Los acueductos de México", en *Anales del Museo Nacional*, III, 4a. época. México, 1925, pp. 131-142.
—, *Las artes industriales en la Nueva España*. México, 1923.
—, *Historia sintética del arte colonial de México*. México, 1922.
—, *La iglesia y monasterio de San Agustín Acolman*. México, 1921.
Rosell, Lauro E, *vid*. Fernández del Castillo.
Rousseau, François, *L'idée missionnaire aux XVIe et XVIIe siècles*. París, 1930.
Roze, M.A., O.P., *Les Dominicaines en Amérique*. París, 1878.
Ruiz Blanco, Matías, O.F.M., *Conversión en Pirítú (Colombia) de Indios cumanagotos y palenques*. Madrid, 1892 (Colección de libros raros o curiosos que tratan de América, VII).
Sacré-Cœur, Jean-Marie du, O.C.D., "Comment on assure la presévérance des convertis

au diocèse de Quilon", en *Après la conversion*, pp. 28-39.
Sahagún, Bernardino de, O.F.M., *Evangeliarium, Epistolarium et Lectionarium aztecum*, Biondelli (ed.). Milán, 1858.
—, *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne*, trad. Jourdanet et Siméon. París, 1880; es la edición que usa el autor. [El manuscrito de Sahagún y sus informantes conocido como *Códice Florentino* ha sido publicado por el Archivo General de la Nación en edición facsimilar, México, 1980.]
—, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Carlos María de Bustamante (ed.), 3 vols. México, 1829-1830. [Pedro Robredo (ed.), 5 vols. México, 1938 —de esta edición se tomaron las citas de la presente traducción. Posteriormente, edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., 4 vols. México, Porrúa, 1956 (Bibloteca Porrúa, 8)].
—, *Psalmodia Christiana, y Sermonario de los Sanctos del Año, en lengua Mexicana*. México, 1583.
—, *vid.* Iguíniz, J.B., y Seier, Eduard.
Salazar, Esteban de, Chr. *Veynte Discursos sobre el Credo*. Granada, 1577.
Salazar, Pedro de, O.F.M., *Coronica y Historia de la Fvndacion y Progresso de la Provincia de Castilla, de la Orden del bienauenturado padre San Francisco*. Madrid, 1612.
Salinas, Miguel, *Datos para la historia de Toluca*, Primera parte. México, 1927.
—, "Datos para la historia de Toluca, Fr. Andrés de Castro", extracto de *Memorias de la Sociedad Científica Antonio Alzate*. México, 1921.
San Agustín, Gaspar de, O.S.A., *Conquistas de las Islas Filipinas*, Primera parte. Madrid, 1698.
San Antonio, Juan de, O.F.M., *Bibliotheca universa franciscana*, I y II Madrid, 1732.
San Nicolás, Andrés de, O.S.A., *Historia General de los Religiosos Descalzos del Orden de los Ermitaños del Gran Padre y Doctor de la Iglesia San Avgvstin*, etc. Madrid, 1664.
San Román, Antonio de, O.S.A., *Consvelo de Penitentes o Mesa Franca de espirituales manjares*, 2a. ed. Sevilla, 1585.
Santana, José E., *Nuño Beltrán de Guzmán y su obra en la Nueva España*. México, 1930.
Santiago Vela, Gregorio de, O.S.A, *Ensayo de una biblioteca Iberoamericana de la Orden de San Agustín*, I, Madrid, 1913; II, Madrid, 1916; III, Madrid, 1917; VI, Madrid, 1922; VIII, El Escorial, 1931.
—, "Historiadores de la provincia agustiniana de México en los siglos XVI y XVII", en *Archivo Histórico Hispano-Agustiniano*. Madrid, abril, 1918, páginas 241-255.
—, "La provincia agustiniana de Michoacán y su historia", en *Archivo Histórico Hispano-Agustiniano*. Madrid, marzo-abril, 1923, pp. 129-144, y mayo-junio, 1923, pp. 266-279.
Saravia, Atanasio G, *Los misioneros muertos en el Norte de Nueva España*. Durango, 1920.

Sardo, Joaquín, O.S.A, *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de N. Señor Jesucristo Crucificado aparecida en una de las cuevas de San Miguel de Chalma…* [México] 1810.

Schmidlin, Joseph, "Die Christianisierung Mexikos", en *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, XIV, Berlín, 1924, pp. 145-160.

—, *Katholische Missionsgeschichte*. Steyl [1929].

Schmieder, Oscar, *The Settlements of the Tzapotec and Mije Indias, State of Oaxaca, Mexico*, Berkeley, Cal., University of California Press, 1930.

Schuller, Rudolf, "An Unknown Matlatsinka Manuscript Vocabulary of 1555–1557", en *Indian Notes*, abril, 1930, pp. 175-194.

Scott Aiton, Arthur, *Antonio de Mendoza, First Viceroy of New Spain*. Durham, C.N., 1927.

Seler, Eduard, "Die alten Bewohner der Landschaft Michuacan", en *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach-und Alterhumskunde*, III. Berlín, 1906, pp. 33-156.

—, *Fray Bernardino de Sahagun. Einige Kapitel aus seinem …Geschichtswerk wortgetru aus dem Aztekischen übertragen von…*, 2 vols. Stuttgart, 1926-1927.

Sentenach, Narciso, "Catecismos de la doctrina cristiana en jeroglíficos para la enseñanza de los indios americanos", en *Revista de Archivos*, 1900, páginas 599-609.

Serrano y Sanz, Manuel, "Cartas de Frai Juan de Zumárraga de la Orden de San Francisco, primero obispo de México, escritas a Suero del Águila", en *Revista de Archivos*, 1901, pp. 162 y *ss*., 251 y *ss*., 491 y *ss*. y 654 y *ss*.

Simonet, J.F, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes*. Madrid, 1888.

Smedt, R.P. de, Scheut, "Sur quelques moyens de conversion employés dans la mission de Chine", en *Les conversions*, pp. 114-128.

Solórzano y Pereyra, Juan de, *Política Indiana,* 2 vols. Madrid, 1776.

Sorre, Max, *Mexique. Amérique Centrale*. París, 1928 (Géog. Univ. bajo la dirección de P. Vidal de La Blache y L. Gallois, XIV).

Spinden, Herbert J, *Ancient civilizations of Mexico*, 3a. ed. revisada. Nueva York, 1928.

Staub, Walther, "Le nord-est du Mexique et les Indiens de la Huaxtèque", en JSA, 1926, pp. 279-296.

Streit, Robert, O.M.I, *Bibliotheca Missionum*. I, Münster, 1916; II, Aix-la-Chapelle, 1924.

Suárez de Peralta, Juan, *Tratado del descubrimiento de las Indias y su conquista*, etc., publicado por Justo Zaragoza, bajo el título *Noticias históricas de la Nueva España*. Madrid, 1878.

Suau, Pierre, S.J., *Histoire de Saint François de Borgia*. París, 1910.

Tello, Antonio, O.F.M, *Libro Segundo de la Crónica Miscelánea en que se trata de la Conquista espiritual y temporal de la Santa provincia de Xalisco*. Guadalajara, 1891.

Thibaut, Eugène, S.J, *Lettres de S. François Xavier*, 4 vols. Brujas, 1922.
Thoonen, Fr. Mill-Hill, "Conversion of Parents through the Children", en *Les conversions*, pp. 160-170.
Toor, Frances, "El drama de la Pasión en Tzintzuntzan", en *Mexican Folkways*. México, junio-julio, 1925, pp. 21-28, y agosto-septiembre, 1925, página 27-29.
—, "Fiesta de la Santa Cruz en Taxco", en *Mexican Folkways*, abril-junio, 1930, pp. 84-94.
—, "Semana Santa", en *Mexican Folkways*, febrero-marzo, 1927, pp. 53-61. Toro, Alfonso, "Importancia etnográfica y lingüística de las obras del padre Fray Bernardino de Sahagún", en *Annaes do XX Congreso Internacional de Americanistas* (Río de Janeiro, 1922), vol. II, 2a. parte, Río de Janeiro, 1928, pp. 263-277, y *Anales del Museo Nacional de México*, II, 4a. época, 1924, pp. 1-18.
Torquemada, Juan de, O.F.M, *Monarquía indiana*, 3 vols. Madrid, 1723. [Edición preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, 7 vols. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1980 (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 5).]
Toussaint, Manuel, *Oaxaca*. México, 1926.
—, "Paseos coloniales: Coixtlahuaca", en *Universidad de México*. México, enero, 1931, pp. 183-196.
—, "Un templo cristiano sobre el palacio de Xicoténcatl", en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, julio-agosto, 1927, pp. 173-180.
Trinidad, Juan de la, O.F.M., *Chronica de la Provincia de San Gabriel*. Sevilla, 1652.
Valadés, Diego, O.F.M, *Rhetorica Christiana ad concionandi, et orandi vsvm accomodata, vtrivsq facvltatis exemplis svo loco insertis: qvae qvidem, ex indorvm maxime de prompta svnt historiis, vnde praeter doctrinam, svmma quoque delectatio comparabitur*. Perugia, 1579.
Valbuena, Ángel, *Literatura dramática española*. Barcelona, Colección Labor, 1930.
Valdez de la Torre, Carlos, *Evolución de las comunidades indígenas*. Lima, 1921.
Valle, Rafael Heliodoro, *El convento de Tepotzotlán*. México, 1924.
Varios autores: *Après la conversion*. Conclusiones de la Novena Semana de Misiología. Lovaina, 1931.
—, *Autour du problème de l'adaptation*, Conclusiones de la Cuarta Semana de Misiología. Lovaina, 1926.
—, *L'âme des peuples à évangéliser*, Conclusiones de la Sexta Semana de Misiología. Lovaina, 1928.
—, *Les conversions*, Conclusiones de la Octava Semana de Misiología. Lovaina, 1930.
—, *Les élites en pays de mission*, Conclusiones de la Quinta Semana de Misiología. Lovaina, 1927.
Vasconcelos, José, *Indología*. París, 1927. [En *Obras Completas* de José Vasconcelos, tomo II, 4 vols. México, Libreros Mexicanos Unidos, 1958, páginas 1088-1089.]
—, *vid*. Gamio, Manuel.

Vasconcelos, Simão de, S.J., *Chronica da Companhia de Jesu no Estado do Brasil*, 2a. ed, 2 vols. Lisboa, 1865.
Vázquez Santana, Higinio, *Historia de la canción mexicana*. México, 1931.
Velázquez, Primo Feliciano, *La aparición de Santa María de Guadalupe*. México, 1931.
—, *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, I. San Luis Potosí, 1897.
Vélez, Pedro M, O.S.A, *Leyendo nuestras crónicas. Notas sobre nuestros cronistas* y *otros historiadores*, tomo I, 2 vols. Madrid, 1932.
Vera, Fortino Hipólito, *Apuntamientos históricos de los concilios provinciales mexicanos y privilegios de América*. México, 1893.
—, *Colección de documentos eclesiásticos de México, o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia mexicana*, 3 vols. Amecameca, 1887.
—, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo Arzobispado*. Amecameca, 1880.
—, *Santuario del Sacromonte. Lo que se ha escrito acerca de él desde el siglo xvi hasta el presente*, 4a. ed. México, 1930.
Vera y Zuría, Pedro, *Cartas a mis seminaristas en la primera visita pastoral de la arquidiócesis*, 2a. ed. Barcelona, 1929.
Vetancurt, Agustín de, O.F.M, *Teatro mexicano. Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México, Menologio franciscano*. México, 1698; reimp, 4 vols, México, 1870-1871. [Primera edición facsimilar, México, Porrúa, 1971 (Biblioteca Porrúa, 45).]
Vidal, Manuel, O.S.A., *Agustinos de Salamanca,* 2 vols. Salamanca, 1751.
Vieira, Antonio, S.J, *Vieira brasileiro,* 2 vols. París-Lisboa, 1921.
Viñas y Mey, Carmelo, *España y los orígenes de la política social*. Madrid [1929].
—, *El estatuto del obrero indígena en la colonización española*. Madrid, 1929.
—, “El régimen de la tierra en la colonización española”, en *Humanidades*, X. La Plata, pp. 71 *ss*.
Viñaza, Conde de la, *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*. Madrid, 1892.
Vocht, Henri de, “François et Pierre Titelmans”, extracto de la *Biographie Nationale*… de Bélgica, tomo XXV, vol. 341-359.
Weber, Friedrich, *Beiträge zur Charakteristik der älteren Geschichtsschreiber über Spanisch-Amerika*. Leipzig, 1911.
Wilberforce, B, O.P., *Vie de Saint Louis Bertrand*, trad. Folghera. París [1904].
Xavier (saint François), *vid*. Thibaut, Eugène.
Zepeda, R, Tomás, *La instrucción pública en México durante el siglo XVI*. México, 1930.
Zorita, Alonso de, *Historia de la Nueva España*, M. Serrano y Sanz (ed.). Madrid, 1909.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL

estudios lingüísticos en las tres órdenes. Publicaciones en lenguas indígenas o referentes a ellas. El náhuatl como lengua auxiliar. Los misioneros y el problema de la enseñanza del castellano

3. Aparente insuficiencia de esfuerzo en el campo lingüístico. Dificultad de la empresa. Exposición del dogma y la moral en lenguas indígenas y escollos con que tropezó. Sistema de "duplicación" y sistemas de traducción. Solución de los misioneros de México. Discusiones y diferencia de miras en el punto de los estudios etnográficos y lingüísticos. Las dos corrientes franciscanas y las dificultades que tuvieron Sahagún y Gilberti

III. *Dispersión apostólica y reparto geográfico de las fundaciones monásticas*

Dificultades de ambos asuntos

1. Primeras fundaciones franciscanas. Importancia del periodo 1525-1531 en la historia del apostolado franciscano. Direcciones geográficas de la expansión de los frailes menores durante este periodo. Etapas de la expansión entre 1531 y 1572: el Centro, Michoacán, Nueva Galicia, provincias del norte. Carácter particular de la expansión franciscana. Las fundaciones dominicas. Casas del Centro. Expansión dominica en la zona mixteco-zapoteca: sus caracteres. Carácter de la expansión agustina. Las tres grandes direcciones del apostolado agustino: meridional, en Guerrero; septentrional, entre los otomíes y la Huasteca; occidental, en Michoacán

2. Vista de conjunto de la geografía misionera de México en el siglo XVI. Cómo aparece en el mapa el reparto de fundaciones de las tres órdenes. Tres tipos de misión: ocupación, penetración, fijación. Influencias que intervinieron en la distribución de sitios misioneros. El método de sustitución. Disposiciones de los indígenas. La cuestión del personal. Mala distribución de misioneros. El papel del episcopado y de las autoridades civiles. Primacía de los religiosos

IV. *Enseñanza prebautismal y administración del bautismo*

Rapidez con que se fundó la Iglesia en México: no hay moratoria en la administración del bautismo

1. Ningún bautismo sin previa instrucción. Carácter sumario de ésta. Insuficiencia de nuestros conocimientos acerca de la enseñanza prebautismal. Las *Pláticas* de los Doce: grandes lineamientos y características que tienen

2. Bautismo de los niños. Seudocristianos no bautizados; dificultades que provocó su caso. El problema teológico de la racionalidad de los indios; sus orígenes y solución. Querellas acerca de las ceremonias del bautismo; razones de la solución franciscana; los métodos dominicos y agustinos y la decisión de la Sede Apostólica. Resistencia de los franciscanos. Carácter ecléctico de los métodos de la misión mexicana en materia de bautismo

V. *El catecismo*

Necesidad de una instrucción complementaria después del bautismo

1. La enseñanza del catecismo entre los frailes menores. Organización práctica. Catequistas. Enseñanza de los niños; ayuda que éstos prestaron en la conversión del país

2. Materia de la enseñanza catequística entre los franciscanos. La *Doctrina* de fray Alonso de Molina; sus relaciones con los catecismos españoles contemporáneos. El esfuerzo de adaptación. Los cuadros y la música

3. La enseñanza del catecismo entre los dominicos. La *Doctrina* en cuarenta sermones. Procedimientos individuales: fray Gonzalo Lucero en la Mixteca. El catecismo entre los agustinos; esfuerzos desarrollados para elevar la vida espiritual de los indios

VI. *La administración de los sacramentos*

Facultades que la Santa Sede concedió a los religiosos en orden a la administración de los sacramentos

1. Matrimonio. Dificultad de la poligamia; su importancia, su desaparición progresiva. El problema canónico del matrimonio de los polígamos. Matrimonio de los indios nacidos ya en el cristianismo. El primer matrimonio de indios cristianos

2. Sacramento de la penitencia. Método de franciscanos y agustinos. La confesión prehispánica y la confesión cristiana; noción del pecado entre los indios. Las dificultades de Michoacán y la solución de fray Juan Bautista de Moya. Entusiasmo de los indios por la confesión; insuficiencia de los misioneros. La absolución y la penitencia; las mortificaciones corporales

3. La comunión; discusiones acerca de la capacidad y dignidad de los indios con orden a ella. Conducta de la Santa Sede y de las autoridades de la Iglesia. La comunión entre los franciscanos. Dominicos y agustinos. Complejidad de la cuestión. La confirmación y la extremaunción

VII. *Virtudes de los fundadores de la Iglesia en México*

Necesidad de una virtud eminente entre los misioneros. Santidad de los fundadores de la Iglesia en México. Su ejemplo de oración. Su ejemplo de desprendimiento, de pobreza, humildad y penitencia. Eficacia apostólica de estos ejemplos

Libro Segundo
Consolidación de la Iglesia

I. *Organización social y obras de interés público*

La dispersión de la población indígena y la evangelización. Unánime acuerdo acerca de la necesidad de concentrarla

1. Fundación de pueblos indios. Obra de los dominicos en la Mixteca, de los franciscanos en Michoacán, etc. Actividad particular de los agustinos en este campo. Disposición de los pueblos indios: fundación de Acámbaro. Insuficiencia del esfuerzo por agrupar a los indios; sus causas. Los misioneros itinerantes

2. La agricultura en los pueblos de indios. La industria de la seda en la Mixteca. El regadío: fuentes, canalización, acueductos. El régimen de la propiedad. Las cajas de comunidad. Ventajas materiales de la presencia del misionero

3. Inconvenientes generales del sistema de pueblos cristianos. Inconvenientes particulares de la misión en la Nueva España. Peligros de la minoridad perpetua de los indios. Consecuencias de su aislamiento

II. *Los hospitales*

Los religiosos médicos. Las epidemias. Necesidad de los hospitales para indios

1. Hospitales franciscanos y hospitales agustinos. La obra de fray Juan de San Miguel

2. Caracteres de los hospitales agustinos. Los hospitales de Santa Fe; su organización. Los hospitales como instrumento de perfección cristiana y escuelas de caridad

III. *Las condiciones misioneras y la arquitectura religiosa*

La iglesia y el convento, corazón de los pueblos en México. Disposiciones generales de los conventos

1. Fundación de santuarios cristianos en el mismo lugar en que se hallaban los adoratorios paganos y en general en las alturas. Causas de este método; razones misioneras y razones políticas. Los conventos-fortaleza. La conversión colectiva y sus consecuencias en la arquitectura religiosa, atrios y capillas abiertas; diferentes tipos de éstas

2. El gusto de los indios por la pompa exterior y la suntuosidad de las iglesias mexicanas. Exceso de los agustinos en este campo. Inconvenientes de estos trabajos para los indios. Fragilidad de estos imponentes edificios. Tentativas de corrección; la defensa de los dominicos. El amor propio local y la construcción de iglesias. La iglesia, medio de conversión y perseverancia

IV. *El esplendor del culto y la devoción*

1. Solemnidad de la misa y demás oficios divinos. Orquestas, músicos y cantores. Diversos abusos en esta materia

2. Las procesiones. Las cofradías: sus fines y eficacia

3. Las fiestas; el método de sustitución. Canto y danza. Fiestas de moros y cristianos. Conducta de las autoridades eclesiásticas a este respecto. Abusos litúrgicos de los indios

4. Mediocre papel del clero regular en los orígenes y desarrollo de las peregrinaciones mexicanas. Los Remedios y Guadalupe. Origen y carácter de esta última peregrinación. Papel de Montúfar; indiferencia de dominicos y agustinos y hostilidad de los franciscanos. El Sacromonte, Ocotlán, Zapopan y San Juan de los Lagos. Origen del santuario de Chalma. No hubo política de peregrinaciones entre los primeros misioneros de México

V. *El teatro edificante*

1. Dificultades que hallamos para el estudio del teatro edificante. Los primeros autos; *Diálogos de la Virgen y el Arcángel Gabriel*, de fray Luis de Fuensalida y *El Juicio Final* de fray Andrés de Olmos. Las fiestas de Tlaxcala en 1538 y 1539; *La toma de Jerusalén*. El *Sacrificio de Isaac* y la *Comedia de los Reyes*. La *Adoración de los Reyes:* su particular importancia

2. Caracteres de este teatro: la lengua, la sencillez dramática, índole litúrgica. Precauciones prácticas y doctrinales. Valor educativo y edificante de este teatro. Particular significado del auto de los Reyes Magos. Los dos temas principales del teatro edificante: la encarnación redentora y los novísimos. Supervivencias. Carácter principalmente franciscano

VI. *Enseñanza primaria y enseñanza técnica*

Importancia de la escuela en la consolidación de una iglesia

1. La enseñanza primaria de los jóvenes; su enlace con la enseñanza catequística. La obra de fray Pedro de Gante. Las escuelas franciscanas y su método de lectura. El problema de la educación de los jóvenes; la tentativa de Zumárraga

2. Importancia social de la enseñanza técnica. Las escuelas técnicas de fray Pedro de Gante. La enseñanza técnica en las misiones agustinas. Habilidad de los artesanos indígenas. Influencia de la mano de obra indígena en la escultura decorativa. La enseñanza primaria y técnica y el sistema de tutela

VII. *La formación de grupos selectos y el problema del clero indígena*

Necesidad de un grupo selecto clerical y de otro laico en la vida de una iglesia

1. El colegio de los agustinos en México. El colegio franciscano de Santiago Tlatelolco: su inauguración, organización y reglamento; la enseñanza y los profesores; decadencia del colegio; orígenes de esta fundación, sus principales

artesanos; notable buen resultado de los indios en sus estudios; latinistas y traductores; Tlatelolco como centro de estudios superiores en México

2. Verdadero fin con que se fundó; su fracaso como seminario indígena. Hostilidad casi general que lo rodeó; oposición de los laicos y de los dominicos; discusiones y polémicas. Carácter demasiado estrecho del reclutamiento

3. Razones de esta oposición; hostilidad a la formación de un clero indígena. División de los franciscanos; cargos hechos a los indios para excluirlos de la vida religiosa y el sacerdocio; fracaso de las primeras experiencias; su verdadero alcance, su carácter prematuro. Medios espirituales puestos al alcance de la población indígena; los beatos de Chacamán; don Juan de Turécato y los donados Lucas y Santiago. El fracaso de Tlatelolco y el partido antindigenista. Graves y lamentables consecuencias de este fracaso en la historia de la Iglesia en México

Libro Tercero
CONCLUSIONES

I. *Dificultades internas del apostolado*

Fuerzas de resistencia que hubieron de superar los misioneros

1. Dificultades dentro de las órdenes mismas: ejemplo de la misión agustina. Dificultades de las órdenes unas con otras; rivalidad entre franciscanos y dominicos. Solución de estos conflictos. Dificultades con los ordinarios. Quejas de los obispos contra el clero regular. Privilegios pontificios de los religiosos; lucha de influencias. Quejas de los religiosos contra los obispos. Significación y alcance de estas desavenencias. Clero secular y clero regular; sus disensiones. Querella sobre los diezmos

2. Participación de las autoridades temporales en las disputas religiosas. Malos influjos de los laicos en la marcha de la evangelización. La Primera Audiencia; sus abusos y conflictos con Zumárraga. Conducta de los virreyes: simpatías de don Antonio de Mendoza y don Luis de Velasco hacia el clero regular; causas de estas simpatías. Verdadera importancia de estas dificultades interiores

II. *La resistencia indígena*

1. Carácter esporádico de la resistencia violenta. Revuelta de Nueva Galicia en 1541: su significado anticristiano. Discusión con los Doce en las *Pláticas* de Sahagún. Resistencia pasiva; supervivencia de la idolatría después de la predicación inicial. Reacción de los caciques, sacerdotes y hechiceros. El proceso de don Carlos de Tezcoco, símbolo de la resistencia del paganismo

2. Resultado de esta resistencia; apreciación de Sahagún acerca de la eficacia de la primitiva predicación. Precisiones de Valadés. Complejidades del problema y dificultad que se halla para estudiar la supervivencia actual del paganismo

Uno de los fenómenos más notables de la Conquista fue la cristianización de los numerosos grupos indígenas que habitaban los territorios del México prehispánico. Llevada a cabo en el periodo de 1523 a 1572, la conquista espiritual no solamente tuvo como fin la conversión de los individuos, sino también, explica Robert Ricard, "el establecimiento de una Iglesia visible, con todos los órganos e instituciones que implica". En esta obra, el autor estudia a profundidad los métodos que las órdenes mendicantes emplearon para conseguir ambos objetivos y establece sus conclusiones sobre los problemas enfrentados por la evangelización primitiva, tales como la resistencia indígena y las dificultades surgidas dentro de las órdenes mismas.

Presentada en 1933 como tesis de doctorado en la Sorbona, esta obra fue resultado de las exhaustivas investigaciones que Robert Ricard llevó a cabo entre 1923 y 1932 en diversos archivos peninsulares y, sobre todo, directamente en México. A pesar de los años transcurridos, *La conquista espiritual de Méxic*o sigue siendo válida en sus líneas generales; además, por haber sido punto de partida para numerosas investigaciones posteriores, es una obra fundamental de la historiografía de la Nueva España.

www.fondodeculturaeconomica.com

Índice